۹۸

النمط الرابع في الوجود وعلله

الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له
وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك
لا يجوز ان يقتضي ماهياتها ولا جزء من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن
هو معلول ومستند الى علة فلذلك قال الشيخ في الوجود وعلله

تنبيه

اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس
بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كا
لجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت
يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك
ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم
واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم
الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد
موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس
او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش
من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة
وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان
يتخيل الا كذلك فان كل محسوس
وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم
يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك
الحال فاذن الانسان من حيث هو انسان واحد الحقيقة بل من حيث
حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف

ولك

وكذلك الحال في كل كلي اقول يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان
الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم من العوام
بقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات
فذكر ان الموجود هو المحسوس فحسب وقوله ان ما لا يناله الحس بجوهره
ففرض وجوده محال عكس نقيض لما قبله والجوهر ههنا هو الذات و
انما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بما يقارنه
لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم
او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح
لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو
اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا
والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة في المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي هي مجردة عن العوارض
الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث
هو انسان لا الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل في كل انسان
محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا
موجود في الاعيان والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسي ثم انه ان كان
محسوسا وجب ان يكون الاحساس متخصصا بوضع معين كاين ما و
وضع ما معينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على الناس الذين لا يكونون
في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا
فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فمنها موجود وغير محسوس وهو المطلوب
المعقول اعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة عند الانسان

الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة
لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو
الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك
فيه وذلك تفسير الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث
حقيقته الاصلية لا يختلف فيها الكثير وتابع في امثال ذلك بعض الناظرين وغيرهم
بعض المتعصبين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في
العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير
محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض
لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان الملاحظ مع الاشتراك فان
الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على
ما اشار اليه **وهم وتنبيه** ولعل قائلا منهم يقول ان
الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء مثل يد وعين و
حاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان
الحال في كل عضو كلي مما ذكرته او غيره كالحال في الانسان نفسه **اقول**
هذا الوهم هو ان يقال نحن نشترط في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم
والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات مقادير متباينة الاوضاع
على ما يتخيل منه ويحس والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية
الانسان لان الاشتغال بالمثال لا يكون من جملة المقصود بل نبه
على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة
غير محسوسة كالحال في الانسان **تنبيه** اذ لو كان كل موجود بحيث
يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم نفسهما في الحس والوهم

ولكان

ولكان العقل الذي هو الحاكم الحق ففي ذلك الامر موقوفا بعد ما قال الا بعد ان ليس
شئ في العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يقع تحت
الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات
ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها انما
على ان ذلك كل محسوس شئ ليس بمحسوس لا ينبه هو لم يتعرض لذلك
بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم
وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والموهوم و
الوهم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان
للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة
بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة
بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست
بمدركة بايديهما اصلا واذا كان حال الحس والمحسوسات وعلائقها
هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي
اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه من حيث
حقيقته الذاتية التي بها هو حق متفق واحد غير مشار اليه فكيف
ما به ينال كل حق وجوده الحق هنا اسم فاعل في صيغة المصدر
كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك
على معان منها الوجود وهو في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم
وحال القول او العقد الذي يدل على حال الشئ في الخارج اذا كان
مطابقا له اي الواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار
نسبة الامر اليه والمراد هنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده

في اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدا اول للوجود غير
محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها هو اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة الملحقة
التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان
المبدا الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته ونبه على كيف لا يكون
كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود وما مضى ولذلك سماه تنبيها
فان قال انه يحتمل انه اعني المبدا الاول ليس من المعاني التي في ذكر
على وجه التمثيل لكن كان البيان اقناعيا وليس كذلك فانه انما حكم حكما
كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو منبع
كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا
باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر
ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو
ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا
غير هذه وليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها وتلك هي العلة
الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية يريد ان يشير
الى العلل هي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاول ينقسم الى
ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة
والثانية ينقسم الى ما يكون عن مقارنة الذات او لمباينتها والاول هو
الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علية هو الايجاد نفسه او كونه علة
للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو

في بيان ان العلل اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده

تنبيه

الغاية

6

الغاية والمادة والموضوع مثلا يستلزم العلل الموجبة بخلاف النوع
والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل الاربع لكل
واحد منهما وفي النوع مقول على ابا قيس بانه هو والعلل مع العلة
انما وجه لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فمعنى قول الشيخ الشيء قد يكون
معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علتي
الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا
مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للجسم المركب
وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط
ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليستا كنفس
فصل للمثلث لانهما ليسا بمحمولين عليه ولا هو عليهما بل جزءان له في
الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا كما بالجنس والفصل
وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى قوله اشارة
الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده بهما
بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظ قد في قوله وقد يتعلق بعلة اخرى
واشار اليه بقوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية لما ان الغائية
لا تفيد وجود المعلول لذاته بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية
بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول
تنبيه اعلم انك قد تعلم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح
ولم تتمثل لك انه موجود في الاعيان ام لا يريد الفرق بين ذات الشيء
ووجوده في الاعيان كما اشار اليه وذكره في المنطق اكثر الوقوف

لكنهما

الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان

ههنا الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية
وبين علل يفتقر اليها الماهية في تحقق ذاتها في الخارج والعقل كالمادة و
الصورة ولذلك ذكر في النمط والسطح الشبيهين بهما وكان الموضع
هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي
مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل

اشارة

الاربع المذكورة ثم ان العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة
اي علل الوجود وعلل الماهية في الكل
للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي
علة الجمع بينهما لما ذكر العلل فرق بين علل الماهية وعلل الوجود
وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير
الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل
وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا
مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم
الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده
الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني لا يحتاج الا الى علة توجده فقط
والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم
الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص
البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية
والعلة الموجدة في هذا القسم يجوز ان تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة
والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير
دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة
ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته

علة
علل
الموجودات
لا مادة

معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة
بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة الجمع بين المادة والصورة
اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله
وهي علة الجمع بينهما **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء
علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في
كانت
وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات
التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها اقول جهة الغائية
معناها اعني كونها شيئا ما يتميز وجودها والمعلولات تنقسم الى المبدع
والى المحدث على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد
مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني
يوجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة
لا يمكن ان يكون متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا
القسم لا يكون علة بل يجوز معلولا للمعلول الموجود والعلة انما يكون
هي ماهيتها المتقدمة عليه وعليتها يكون ان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل
فهي علة لعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك
الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل
بوجه الوجود فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد
الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان
خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال
الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يجوز ان يقال
تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة

للجمع

في الذي يبقى لا في وجود ما يتوقف عليه وجود المعلولات فاذن تلك الغايات
غير موجودة وغير المؤثرة ولا يكون علة لما يوجد ولا اطلاع عليه الا بان يقرر
ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما تبتغيه الغاية
كان نافعا لا تحرك الجسم الى الحصول اذ كل شيء متحرك وذلك الشيء استحقاقا
ان ثابتة دال على وجود ذلك الشيء اما بالقوة وشعور ما للغاية قبل
وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة
اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود اقول العلة
الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق و
لا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في مرتبة
مادة بالعقل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن
ان كان في الوجود علة اولى فهي فاعل لكل وجود ومعلول علة لكل صورة
او مادة بها علة لها بتحقق اي معلول كان في الوجود تنبيه كل موجود اذا
التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث
يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب
وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته
بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته
صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط
لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان
فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب
الوجود بذاته او ممكن الوجود بحسب ذاته اقول يريد قسمة الموجود الى الواجب
لذاته والممكن لذاته والالفاظ ظاهرة وقوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم

اشارة

علته

بذاته

بذاته والمتبقى هو القائم بذاته اي غير مستحق العدم ويقع على الاطلاق وهو
اسم من اسماء الله تعالى اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا
من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار
احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن هو من غيره اقول يريد بيان
ان الممكن لا يوجد الا بعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يقتضي ذاته
في ان يكون موجودة الى الغير او لا يقتضيه وانا في بطلانه من ان يلزم ان
يخلص منه وبين غير مرجح فاذن الاول محال والشيخ اشار بقوله فليس
يصير موجودا من ذاته الى نفي القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده
من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة ان يرجح من غير مرجح وبقوله
فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول
اشارة اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة
ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزده
بيانا اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير جواب الكلام المبني على
احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في
ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور او
يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لان المطلوب هو ان
لان ظاهر الفساد وليست اقول يذكر فيما بعد ولذا ذكر اشارة وارادان
يبين ان الطالب تبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكن التي يتقرر
وجود ما تحته تنتهي الى ما يجب به تسلسل الممكن ان يجوز
ابرها ان عليه غير داخل في تحت السلسلة ان يجوز تحتها في الشيخ فرض
على الرجه الاول وهذا الفصل على الوجه الثاني في الفصل الذي يليه

قال

الى بيان ان الممكن لا العلة تغايره

وتقديمه

يحتج

٤

بسبب

ر

٤

والتبرز على الوجه الاول ان الكل ثبت لو تسلسلت الى لا الى نهاية تنتهي الى
علة غير الآحاد والكل وكل واحد منها وكل موجود ممتاز لما ولا حاد والمجموع
ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان من جملتها فاذن
هو واجب و قال في هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان
يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى
آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جايز اما اذا ثبت ان السبب لا بد
من وجوده مع المسبب حينئذ لو حصل الف ممكنات الاسباب والمسببات
معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ ما ذكره هنا اذ كان فيه غيره الى موضع
في اول النمط الخامس ح اقول على هذا الكلام مواخذة لطيفة وهي ان
استناد الشيء الى ما قبله بالزمان ح لانه استناد للامور ما وجب ان
يبين ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام
العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمان يبقى
يكون في واحد منها معلولا لما يتقدم عليه مع ان امتناع تقدمها ثابت عنده لكن التقدم
كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول و مراده هذا ان … هو هذا الحقيقة
اما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظ
ينبغي ان يلتفت في الابحاث المفيدة الا اشار الى شرح كل جملة كل واحد منها
معلول فانها يتبعض عن خارجة عن احادها ايريد بيان ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط من الجملة الدعوى
اعم ما يقولون ان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية
بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قوله
وذلك لانها اما ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى

قوله

علة

هذا

هذا او انما يجب بالآحاد هذا او هذا التوزيع ابرهان بالقسمة لا قسمين احدهما ما ذكره والثاني
فساده والقسم الثالث وهو ان يقتضي علة يتقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة
اما ان يكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها قوله واما ان يقتضي
علة هي الآحاد باسرها فيكون معلوله لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد
واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول و
وجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل
لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء ان يكون مقتضيا له
ووجود كل واحد من الآحاد ليس يقتضي الجملة واعلم ان حصول الجملة من افرادها
يكون على ثلاثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الافراد شيء غير الاجتماع
كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او
وضع ما متعلق بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران و
السقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدا فعل او
استعداد كالمزاج الحاصل في تركيب الكيفيات والحاصل في الاول هو
غير الاجتماع والثاني هو الشيء الاجتماعي والثالث هو شيء آخر
غير ... ولما كانت الجملة المزوجة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها
ان الآحاد والجملة والكل شيء واحد قوله واما ان يقتضي علة هي
بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد
منها معلولا لان علته اولى بذلك = هو بيان فساد القسم الثاني
ومعناه ان كل واحد في الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية
اولى لان كل بعض يتوقف على البعض الذي هو علته وذلك البعض اولى
منه بالعلية قوله واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي

قوله

اذ

اشاره

وسببه ظاهر وهو ان الاقسام المذكورة داخلة تحت هذا القسم اشارة كل علة
جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة
اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء علة لبعض الآحاد
دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق اقول لما اثبت ان كل جملة معلولات ترجح من
تحتاج الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة
على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها ما لم يختلف فتوقف
كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها وان لم في ذلك كون الكل غير محتاج اليها
اذا اختلف او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا التوقف يحكم الوجوه مع
بخلاف الاول لانه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق فان
الشك قال انه لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان
يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله و
كلما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة
الاخيرة اقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها
غير شيء من آحادها والاشبه ان يكون مراده بيان الممكنات لما احتاجت
جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا للآحاد لما اوردنا
فقد ظهر اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة
غير معلول فهو طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة قد تبين مما مر
ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متناهية سواء كانت متناهية
او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها
علما فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت
واجبة غير ممكنة اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير

او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة
عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته اقول لما فرغ عن بيان المقدمة
الثانية لانتاج المطلوب ذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت
متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا يكون مشتملة على علل غير معلولة او يكون
مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف فلا تكون
ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون
سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني
يقتضي اشتمالها على طرف فثبت انه لابد من طرف والطرف هو واجب الوجود
كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا تم
البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن
لما تقرر وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه مشتمل على جملة متناهية كل واحد منها
معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له حكما اشارة
وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما
ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم
واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ملزوم ما يختلف به لازما لما يتفق فيه
فيكون الشيء الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق
فيه عارضا عرض لما يختلف فيه وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف
عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها في
بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كافراد
الشخصية وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالفصل

وهم

معرفة برهان التوحيد

لنفسه

والمقصود لها ونحو ذلك في المختلفة بالاعيان فقد يشترك في او مقوم كزيد وعمرو
في الانسانية وقد يتفق في او عارض كهذا الجوهر وذلك الوضع في الجوهر
فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم فيتميز لا محالة بما اذ لو لم قد اتحدا
فيه احدهما او كليهما والثاني ما يشترك فيه واختصاصها الا بخصوص اما ان يكون
مع امتناع انفكاكه عن احدهما بعينه او لا يكون والاول هو اللازم
والثاني هو العارض اللازم ولا يخلو اما ان يكون من جانبه الاتفاق
ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم
في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب الاختلاف
وهو مع الامتناع كون الحيوان ناطق واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف
اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما ان يكون شيئا واحدا وكان لازما
للجزء المقدم الذي يجوز به الاتفاق لو جاز ذلك كان المركب منهما
شخصا واحدا لا غير كون نوعه في شخص ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب
لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العارض فيصح ايضا
ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر
وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك الوضع عند اطلاق هذا الموجود
وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لها من حيث هما موجودان
وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر
وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذلك
الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لها وهي معروضة لما اختلفا به
في الشخصية وما في الكتاب مخالف من التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية
الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة سببا لصفة اخرى مثل الفصل

للناطق

فيها

اذا كان

للناطقة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته
التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود و
لا متقدم بالوجود قبل الوجود وهذه مقدمة اولى لمسئلة التوحيد و
مثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية
ومثال كون صفة ما من الشيء سببا لصفة اخرى هي له كون الناطقية
سببا للتعجب وكون صفة ما هي مناقضة سبب لصفة اخرى مثلها كون اتصاف
الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات
ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود
ولذلك جاز صدور سائر الصفات عن الماهية وصدور بعضها عن بعض ولم
يجز صدور الوجود عن شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع
اضطرابا فاحشا بسبب ان عقول العقلاء وافهام الحكماء بابه ما مضطربة وذلك
انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل
كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود وشيء واحد في جميع
الموارد ثم صرح بان وجود الواجب والوجود الممكنات متغاير ذلك ثم
انه لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود
الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا
عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يفطن انه ان لم يجعل
وجود الواجب عارضا لماهيته لزم اما ان يكون وجود الوجود ومساويا
للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود
غيره بالاشتراك اللفظي وهذا الغلط هو الجهل بجواز الوقوع بالتشكيك
فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يمتنع عليها الا بالاشتراك اللفظي

شاده

الموجود

الواقع

مقدمة اولى للتوحيد
بل خاصة اخرى كون المتعجب سببا
للضاحكية ومثال كون المعروض هي
العرض سببا للصفة

بوقوع البياض على ما هو تحته بمعنى واحد في الجميع وكذا على السواد
وقوع الانسان على ما تحته بمعنى واحد بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر
وقوع المتصل على الخط والبعد الجسم في المقدار او اما بالاولوية و
عدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر
غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف وقوع الابيض
على الثلج والعاج والوجود حاصل لجميع هذه الاختلافات فانه يقع
على العقل ومعلوله بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد المقول على اشياء
مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان
الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او
مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج
لا على السواء فهو ليس ماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو لازم لهما
من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا
من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالفعل تقع على كل
منها اسم واحد بنوع واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك و
يجوز ذلك المعنى فانه عارض لتلك الحقيقة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه
على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالماهيات
التي لا اشتراك بالتفصيل لا القول على ماهيات الممكنات بل على وجودات
تلك الماهيات ايضا انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارج غير مقوم و
او قد تقرر بعد هذا التحقيق اشكالات هذا الفاضل بأسرها وذلك لان الوجود

التفصيل

يقع

وقد يجوز اتصافها بالصفة المذكورة اعادة لما تقدم بعبارة اخرى والجواب
انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتحققها في الوجود والشي ما لم يوجد
مشروط والحقيقة والبيان ان التقدم هو التاثير لكن الماهية لا يتصور ان
يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وقد يكون كونها في الاعيان اقتضى وجودها
شرطا في صدور وجودها فاقتضى كونها في الاعيان عنها في لطف ثم قال
ولما كانت الماهية قابلة للوجود ومع انها غير متقدمة بالوجود وجلية الكلية بجواز
فاعله لغير غير متقدم بالوجود والجواب ان كلامه مبني على تقدير ان
للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد
لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بانها
يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما
ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار لعدمه
فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر
حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت تكون بها هو
وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في
العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلا لصفة خارجية عند وجودها في
العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية يكون علة
لصفتها وذلك يقتضي كونها في غير اقترانها بالوجود ولا بها لو فرضت
انها لم تكن وجدت علة بل مع الوجود ولا يلزم في ذلك كونها معدومة
بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة

للعدم

صورة

موثرة

انحكاكها

والجواب انه لم تقدم اعتبار الوجود في الماهية عند اقتضائها الصفة لا يقتضي
تقدم الوجود له اذا اقتضيناه بان اقتضاه الوجود وهي اي الماهية لا تكون فاعلا
ثم ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود والذي لا تكون
فاذا اقتضيت عليه فهذا ما امكن والراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل فساد
مجهوده انها حيث وان كانت موجودة الا ان الخطاب غير متعلق بمتن
الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال الكلام هذا اجمل في هذه المسئلة التي
هي اعظم المطالب الالهية ثم ان في هذا الكتاب بسبب ما كنت كان التنبيه
على مراد الاقدام واجبا لئلا يغفل عنه المبتدئ ما اقتضا ابن زه

اشارة

واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا
واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول لانه
ان كان وجود واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية
غيره او صفة وذلك مح وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان
كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به
ماهية واحدة كانت العلة على خصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا مح
وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام مح

توحيد الواجب

في هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود و
تقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن غير لغيره لان الشيء غير
المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا
لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك
بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود واما القسم الاول فيقتضي ان لا فيقتضي
لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المط واليه اشار

الشيخ

الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب
وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود
المتعين معلولا لغيره لان تعين واجب الوجود ح لا يخلو اما ان
يكون لازما لتعينه او عارضا له او ملزوما له او معروضا له وهذه
هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها مح والى هذا القسم اشار
بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ثم شرع
في تفصيل الاقسام فنقول ان القسم الاول هو ان يكون نفس واجب جليا
الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو
ماهيته او مقوم لماهيته وعلى التقديرين يلزم كون الوجود الواجب لازما لغير
الوجود بسبب ماهيته او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك
في الفصل المتقدم وهو ذلك معنى قوله لانه ان كان وجوب الوجود
لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال
واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه
علة او معلولا له وبالعكس للازم او جزء منه او كانا معلولي علة
واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن
ان يكون علة له ولا جزء علة والقسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين
يكون معلولا وهو مح ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون
الوجود الواجب العارض لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون
محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار لما
سبب يقتضي العروض للتعين معلول الى غيره فاذا نفينا عنه
الافتقار لما الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى الى الغير

بانه يكون بعد تقدم امثالها اشار وان القسم الثالث منه وهو ان يكون التعين المعلول
للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا
فكذلك وهذا القسم ايضا ممتنع لانه يقتضي كون وجوب الوجود
المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين والى اشار بقوله فهو
لغيره الخ يعني ان استناد التعين الى الغير وهو ان التعين لا يخلو اما ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاما ان يكون
عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح لا يخلو اما ان يكون تخصص
تلك الطبيعة الموصوفة بالتعين بتعين وذلك العارض لها او
بكون السبب بتعين آخر خصصها او لا ثم عرض لها التعين الاول
بعد تخصصها وهذا ان قسمان القسم الاول التعين المعلول قد
عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة
وهذا ايضا انما تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو ممتنع
لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا
لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك ما تعين
به جهة واحدة فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده و
هذا محال ولفظ ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله و
تقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما تخصص
بعينه جهة واحدة المذكورة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين
المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان
تخصصت بتعين آخر سابق وهو ممتنع لان الكلام في ذلك التعين

خاصة

فعين م

كالكلام

كالكلام في التعين المعلول المذكور واليه اشار بقوله وان كان عروضه
بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم
واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب معلولا
لغيره وهو ايضا ممتنع لانه يقتضي كون وجوب الوجود واحدا معلولا للغير
واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة
باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من التعين اعني كون
التعين حتى القسم الاول منها وهو كون وجوب الوجود واحدا وهو المطلوب
والى هذا اشار بقوله فجعل قوله وجوب الوجود المتعين لا لعلة فلا واجب
وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لوجوب الوجود
وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها
وهو كون التعين عارضا له او لازما لانه ان كان وجوب الوجود
ملازما لتعينه هكذا وان كان وجوب الوجود لازما لتعينه وحمل ذلك
على قوله او صفة وذلك محال قسما ثانيا وكون واجب الوجود لذاته بالتعين
وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وكونه
عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلاثة الاخيرة وصح
القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك
على قوله وكلامنا في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع زيد بيان لبطلانه
ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في
ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن الكتاب كما ذكره الشارح والله اعلم
بالصواب والى هذا اشار بقوله ذكر ايضا ان هذه حجة مبنية على
كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا خارجيا عليهما

د ب ه

اللازم والشامل فمع ذلك لو كان أحدهما أو كلاهما سلبيا لا حاجة
محفوظ أهل الدليل ثم المذهب للمتكلمين في الاحتجاج على كونها
سلبية بحجج عنادية وإبطال مستند الإثبات أورد ما يدعم إثباتها
كذلك والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أوصاف
اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال
بذلك هاهنا ليس بنافع ولا ضار ولأن الشيخ لم يتكلم في وجوب
الوجود بل تكلم في الواجب الذي لا يمكن أن يقال إنه سلبي وأما التعين
فلأن الشيء أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن يتكثر بنفسها من حيث
هي واحدة بل من حيث إذا تكثرت أن تتكثر بأمر ينضاف إليها
سيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل
إن ذوات التعينات لو كانت وجودية لاشتركت في كونها تعينات وامتازت
بتعينات أخر فيلزم التسلسل لأن تعينات الأشياء من حيث هي
تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء أو من حيث يشترك في الكلية
تعينات وقوله انضمام التعين إلى الطبيعة ما يحتاج إلى كون تلك الطبيعة
متعينة بتعين آخر ليس بشيء أيضا لأن الطبائع يتقدم بالفصل كالأنواع
المركبة من الأجناس والفصول أو بأنفسها كالأنواع البسيطة
ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لأن يكون عامة مطلقة ولأن يكون خاصة
متخصصة فكما بانضياف معنى الفصول إليها يصير خاصة كذلك بانضياف
التعينات إليها يصير شخصيا ولا يحتاج إلى تعين آخر ولو كان التعين
بالفرض أمرا سلبيا لما كان عدم الشيء المطلق مخصصا لها إلا من
بل كان شيئا عدميا والأشياء في الأعدام لكما يصلح لأن يصير فصولا

الوجوب والإمكان والامتناع أوصاف اعتبارية

بالفصول

طبائع تتعين بالفصول أو بأنفسها
الأنواع المركبة
الأنواع البسيطة

فصلا

فضلا عن أن يكون ما يفيد والكلام في تحقيق هذه الأمور وأمثالها لما
يستدعي طولا لا يليق أن يورد في أثناء هذا الكتاب لا يليق بها ظاهر الحشو
أما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب
ماهيته فليس بشيء لأن الوجود العارض للماهية يباين الوجود
العارض للماهيات بالنوع وهو الذي لا يلزم من تعينه الوجودي
تركيب إلا في العادة على أن الوجود ليس طبيعة نوعية يتغير باختلاف ما
يعرضها زائدة عنه كما ظنه **فائدة** اعلم أن هذا أن الأشياء التي
لها نوع واحد فإنما يختلف بعلل أخرى وإذا لم يكن مع الواحد
منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين إلا أن يكون من حق
نوعها أن يوجد شخصا واحدا وأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل
على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في
محل إلا وإذا كان الاختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه
قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم أن الطبيعة الواحدة التي لها
حد نوعي واحد إذا لم يكن تعينها لازما لنوعها كان تعدد أشخاصها بسبب
علل مغايرة لها وإذا لم يكن مع كل واحد من الأشخاص قوة قابلة
لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير
العلل إنما يكون للمادة أو بسببها فإذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية
لم يتعدد بالأشخاص وأما إذا كان تعينها لازما لنوعها كان من حق الطبيعة
الكلية ما ذكره بالوجه نبه عليها وأما وأفضل الشارح في أن
هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على أن واجب الوجود يستحيل أن
يكون نوعا لأشخاص وبيانه أن الحجة المذكورة في الفصل المتقدم

بتعينه

فا

لنوعيتها

لنوعيتها
نوعها أن يوجد شخصا
واحدا فلم يتعدد
بالأشخاص وإذا
حصلت ...

ان التعين اذا كان زائدا على الماهية المشتركة اقتضى الشخص المتعين
لا محالة منفصلا كانت عارضة لها لا محالة من الاجناس و الانواع ثم اذا
تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون
ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي
انتج ان واجب الوجود ليس بنوع ما يشترك فيه اشخاص و اما
انهم انما بنوا على تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت من تكثر محالها
لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر و تسلسل فا
لجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون في ذاته قابلا للتكثر محتاج في ان
يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته و هو المادة و اما الذي يقبل
التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل بل انما
انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط و اعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء
متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بما يشتبهها
و لا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس تتكثر
بفصولها بل هو خاص بالمتماثلات نوعية محصلة في شخصياتها
فانها من وجه غير مختلفة الا بالعوارض و لما لم يكن الوجود
فقط سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود
يتكثر في الواجب و الممكن من غير مادة **تنبيه** قد حصل من هذا
ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود
لا يقال على كثرة اصلا هذه نتيجة لما مر و اما قوله بحسب تعين ذاته
ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا اعني يكون
الذات معه لعلا كثرة **اشارة** لو التأم ذات واجب الوجود

لماهيتها

من شيئين

من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها و لكان الواحد منها او كل واحد منها
قبل واجب الوجود و مقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى و لا في الكم **ش** يريد نفي التركيب و الانقسام عن واجب
الوجود على وجه كلي و سيفصل ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل
و التركيب قد يكون عن اجزاء متفردة المركب كالعناصر للمركبات
و قد يكون عن غير اجزاء او اصل تنفرد المركب كما في السرير و جزءاه
منفصل المركب مع ذلك كصورة السرير و لا يكون الجزء الاخير
منفردا عن الوجود و السرير و الانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمقدار
الى اجزائه المتشابهة و قد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى و الصورة
و قد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس و الفصل و كل واحد من
التركيب و الانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم
انما يجب بما هو جزء له ما ليس هو هو فان الجزء ليس هو الكل و انه يجب بها
في الكائنات ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء
ليس وجود احد منها لوجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود
كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذو اجزاء
او في غير الوجود الواجب انقسمت تلك الماهية بوجوب الوجود و صارت
واجبة الوجود و كان المنقسم بالمادة القابلة لذلك او احد
لكان الواحد من اجزائه ببعض الماهية المذكور او كل واحد منها كالشيئين
او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود و مقوما له هذا خلف
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى لا بحسب وجوده و مثلا و لا
في الكم لا الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح في الجسم المركب

المركب

وجود ح

المنقسم ح

في البسيط والصورة لا تتقدم احديهما على الاخرى والسبب لان الشيء بالقوة
حتى يحصل بالفعل هو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكن الواحد
من الاثنين او كل واحد منهما يتقدم على الاخر في البعد في الكتب سائر الكتاب
قد يتقدم بانه كان على الجسم منفصلا في الذات فكل ذلك يجري على ما هو
الصورة اوسط وقال ان ... لعلل الهيئة المركبة وان كانت ممكنة
لا يمتنع ان لا تكون واجبا لكنها واجبة الوجود لاستغنائها عن السبب
... وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة ... الوجوب من اجزاء
ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا ... ان يكون معلولا
... الجزء يكون غير مركب فالخطر في هذا ان هذه المسئلة
مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلب
بيان كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد و
العدل بانه مبني عليه لا يكون ان تعسفا وذلك ظاهر **اشارة**
كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير
مقوم له في الماهية ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون
من غيره الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس
الى اشخاصها على ما عبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات
الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض خارج فكل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له
في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان
في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود
ان الوجود لا يوجد الا في العقل بل الوجود انما هو الذي هو المبدأ

الاول لجميع الموجودات هو الذي ليس له جزء فهو البسيط ... انه هو المبدأ الاول
قوله يتشابه في الاشياء **تنبيه** كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب
لا بذاته **اقول** الجسم المحسوس هو الاجسام الطبيعية وتعلق الوجود به يعني
ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلول لانه لا يعني كالالات الجسمانية وما
ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول
يختص بالجسم المخصوص فقط والثاني يجب به وبغيره لكن الصدق بهما ان يجب
به لا انه لا ينافي قولنا وهو يجب به المقصود وهو ان الاعراض الجسمانية
كلها ممكنة فلانها واجبة بغيرها **قوله** وكل جسم محسوس فهو بالفعل
الكمية وبالقسمة للصورة هيولى وصورة **اقول** والمقصود بيان
ان كل جسم ممكن وكون الجسم قوله فواجب الوجود لا ينقسم في الكم
ولا في الكم المحاسبي وايضا وكل جسم محسوس فيتحد مع نوعه او غير نوعه
الا باعتبار جسميته وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم
نوعي فيتحد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان
كان فلكيا نوعية تختص بها اذ الاخرى الجنس ... الاغذية نوعا
محصلا على ما عرفت الاشارة اليه فيتحد لكل جسم على ان اطلاق جسما آخر
من نوعه غير منحط الا من قوله الا باعتبار جسميته ما يخص المعنى اللفظي في قوله
او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيتحد جسما آخر من نوعه ذلك
او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهو
ان كل ما يتحد كماله من نوعه فهو معلول **قوله** فكل جسم محسوس وكل متعلق
بمتعلق معلول وهو ما حصل في الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم
ولا متعلق به **اشارة** واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته

بغيره وهو
منكر ح
قوله ح
حكما اخره
النص

فكذلك الاثر كالماهية لما سواه حقيقة لا يكون الوجود واما الوجود فليس
بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في
مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى
جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل
بذاته [illegible] فهو لا ينفى التركيب المهية عن الواجب فقط اولانه لا يشارك
شيئا في مهية لان مهية ما سواه ليست بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود
فقط وحقيقة الواجب هو الوجود والوجوب [illegible] اخص من ان يقتضي [illegible]
هذا اما الوجود فيقال ان الواجب من حيث انه هو وجود الواجب يشارك
الوجود الممكن في الوجود فقال اما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء
من ماهية شيء اي الاشياء التي لها ماهية غير الوجود [illegible] لان
وجود الاشياء هو كونها في الخارج [illegible] ما عارض [illegible] من حيث
هو معقول على وجه ما فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في امر ذاتي جنسي كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء
بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك
في امر ذاتي يكون اما بالفصول كما هو عند الاشتراك [illegible] فلا يكون   او بالاعراض
الا بالذاتيات واكثر الاعراض اضافات الى [illegible] ذلك
منحصر بما قد ذكره فلا وجه لايراده [illegible] الجواب [illegible] وقوله
ان الشيخ الرئيس في الالهيات الشفاء الانفصال في الوجود الى واجب في
شيء الوجودات [illegible] اذ قال الوجود لا بشرط [illegible]
هو مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب
فالجواب ان شرط العدم [illegible] في الاعتبار فقط والشيخ

قوله فذاته ليس له ماهية اوليس له جنس ولا فصل

لامو

لا يعرف الاعتبارات [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] المحقق في [illegible] بذاته لا يحتاج في الانفصال
كما لا يحتاج في [illegible] بذاته [illegible] انما يحتاج [illegible]
الانفصال عن [illegible] قوله فذاته ليس له ماهية اوليس له
جنس ولا فصل قال [illegible] في هذا مبني على ان الحد لا يحصل
الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه في البحث في [illegible] و
الجواب [illegible] ان المعنى ههنا انما كان نفي التركيب بحسب المهية عن
واجب الوجود [illegible] عنه ثم ان كان المقصود   المقتضي
هو نفي التعريف [illegible] الجواب [illegible] في المنطق عن الشيخ
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود و
[illegible] من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم
يوصل الذهن تصورها الى حقائق الملزومات ويعبر عنها بالمعرفات   يعظم
عن التعريف بالحد فهذا ما ذكره في المنطق [illegible] عليه [illegible]
واجب الوجود [illegible] مركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة   حقيقة
عما عداه فلا بد له لازم يوصل بتصوره العقل الى حقيقته بل لا
وصول للعقل الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام
الحد قوله وحسم [illegible] ان غير الموجود لا في موضوع [illegible]
الاول [illegible] عموم الجنس فيمتنع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان
الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس [illegible] الموجود بالفعل
بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر
عرف منه انه موجود بالفعل [illegible] فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى

ما يكون للوجود الكلي المعلوم حين يقترن بخصوص اجزاء الجسم بخلاف القوة كما
يثبت في الجنس من ان ماهيته انما يكون موجودا بما لا في موضوع حقيقة
في الجملة اعني الجنس فيكون زيد وعمرو و لذاتهما لا لعلة وانما كونه موجودا
بالفعل الذي هو جوهر كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون
لعلة فكيف لا يكون مشتركا ومن هنا زاد فالذي يكون انه يحمل كل شيء
كالجنس ليس بصحيح حمل على الواجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية
يرفعها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه
لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كلها
كالجنس لم يعبر بانحاء فيمن يطلب الواجب لشيء فان الموجود وما
لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يعبر بان يكون ذاتيا لمقوم المباين
اجزاء المعقول فيعبر بنحو ما والاقتصار بانحاء في المعنى الى كونه بالعيد
حيث الاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سؤال
يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه عنه بالتنبيه على معنى
العبارة وعبارة الكتاب بظاهره **اشارة** الضد يقال عند الجمهور
على ما في القوة مانع وكلاهما سوى الاول و المعلول لا يساوي فمعلول
المبدأ اذا الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند المحققين
لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد
والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد
له بوجه ش وهو غرض الشرح **تنبيه** الاول لا ند له ولا ضد له
ولا جنس ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان
العقلي ش الند المثل والنظير وانه ظاهر **اشارة** الاول معقول

الذات

الذات فانها لما حيث لا جوهر المعقولية و المعقولية للمواد و
غيرها مما يجعل الذات كمال زائد في موقع علم ان ما في الحكم بكونه
عاقل لذاته معقول لذاته ش يريد اثبات علم الواجب الوجود
وقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه
لانه غير متعلق الوجود بغيره وقد مر تفسير العقول بكونها بالغير
من العلائق اي من جميع انحاء التعلق بالغير ومن العلائق من
الموانع عن الاحكام والضعف والادراك وما يجري
مجرى ذلك يقال في الا عهدة الى الحكم بعده في عمل فلان فهي
عهدة اي ضعف و عهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك
فاصلا عليه ومن المواد والهيولى الاقبة وما بعدها من المواد
الوجودية ومن المواد العقلية كالماهيات ومن غيرها مما يجعل الذات
كمال زائدة من المتصفات والعوارض التي يعتبر المعقول بها نحو
او مثلا او سوء ما او اين فطاهر وقد احاله على ما سبق في النمط الثالث
تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته و
براءته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه
وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف
اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و
يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب
الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه

المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق
وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا
الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون
بالنظر في الوجود
وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا
بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاخرى بانه اوثق
واشرف وذلك لان اوثق البراهين واشرفها على اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة
فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها
كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بالآيات في الآفاق
والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء
الطريقين ولما كان طريقة قوم اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق
هو ملازم الصدق

النمط الخامس

النمط في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شيء
مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع
ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سيفسره فيما بعد **وهم**
انه قد يسبق الى اوهام العامة ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء
الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولا
والفاعل فاعلا وتلك ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد

وصنع

وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود
بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل
حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من
فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو
جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما
احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك
فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك
الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا ولو كان يفتقر الى
الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر و
الباري ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في ذلك وفيما
يجب ان يعتقد في هذا اقول الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المعلول
الى الفاعل انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول
وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط
والاحداث فقد يستغنى عنه فيبقى عن الفاعل بقاء المفعول موجودا وانما
حمل اهل التمييز منهم على ذلك ما يشاهدونه من بقاء المفعول كالبناء بعد
فناء الفاعل كالباني والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما
ان ايجاد الفاعل للمفعول حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف
والثاني ان المفعول لو كان بعد وجوده محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا
اليه في وجوده واذن لكان الفاعل الفاعل ايضا كذلك فقوله
انه قد يسبق الى اوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير
الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد

بعد زوال الحاجة الى الفاعل قوله وقوام البناء اشارة الى النظر
اهل التمييز منهم في ذلك [...] هذا لا يثبت هذه وقال الفاضل الشيخ
ابو هاشم وغيره يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقول
بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال البقاء محتاجا الى الفاعل
لكن جعلوه محتاجا الى عرض غير باق يوجده الفاعل فيه كالعرض
المسمى بالبقاء عند فرقة منهم او غيره من سائر الاعراض عند فرقة ثانية
فهو الاكوان وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه
محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فانهم غير قائلين
بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك فقوله
لان العالم عنده انما احتاج الى الباري لا فقوله حتى يحتاج الى الفاعل
اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر
الى الباري من حيث هو موجود لافتقر الى [...] اشارة الى استدلالهم
الثاني تنبيه يجب علينا ان نحلل قولنا فعل وصنع واوجد الى اجزائه
البسيطة من مفهومه وكيفية [...] دخوله في الوضع [...] الاول
لما كان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان
من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك
بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود يوجد بعد العدم بسبب شيء الى
اجزائه البسيطة وينظر في جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها
معتبرة فيه فقط والتحقيق ان ذلك البعض هو الوصف ليتعين المعنى
المتعلق بالفاعل اقول وانما [...] لفظ المحدث بدل قوله موجود
بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله فنقول اذا كان شيء من [...]

قائلين

موجود

ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء فلنقول فانه مفعول لا باعتبار
الان كان احدهما محمولا عليه الا [...] او اعم الوصف حتى يحتاج
مثلا الى ان [...] فيقال الوجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء [...]
ومباشرة وبالة وبقصد اختيار او غيره او بطبع او تولد او [...]
وذلك او [...] من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الان الا الى [...]
ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يغايره ويكون سببه
فانا نقول له فاعل والدليل على هذه الثلاث وانه لو قال قائل فعل
بالة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن [...] يتناقض كون الفعل
فعلا او يتضمن تكررا في المفهوم اما التناقض فمثل لو كان من مفهوم الفعل
[...] غير ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كانه قال فعل ما فعل واما
التكرار فمثل لو كان من مفهوم الفعل [...] الاختيار فاذا قال فعل
فعل بالاختيار فكانه قال [...] اقول معناه انا نعتبر ههنا
من معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مساويا للاخر [...]
حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس [...]
بيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص
من المحدث اذا كان معنى المحدث يعتبر زيادة معنى مخصص وبالمعنى
المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث
قد يكون حدوثه بتحرك الفاعل وقد لا يكون مثل المباشرة والالة والمحدث
بالمباشرة [...] المحدث [...] وجوده [...] المحدث [...] المتولد
من وجه [...] ان بعض المتكلمين يقولون بحدوث الحركة في الجسم [...]

بالتولد لان الجسم حدث اولا اعتمادا ثم يتولد منه ذلك الاعتماد حركة
ويقولون حدث الاعتماد منه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع
وهما متقابلان فيوجد والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان الفعل
لو كان مقابلا وبالحدوث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من الحدوث
المطلق وانما ذكر ان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة
فاعله وهو خصوص الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث
والابداع فاستعملها الشيخ تنبيها على انه [illegible] والاحداث ويستعمل الحدوث
على انه [illegible] وللمعقول الذي يقابله بغير الحدث على انه [illegible] وللفاعل [illegible]
مع ذلك لان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب لان كان هو [illegible]
نفعيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل ليستدل عليه
بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان الانضمام [illegible]
ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام غير ذلك البعض
اليه مقتضيا للتكرار والوقف يشهد بخلاف ذلك قال الان هولاء في
هذا البحث لغوي عرف المتكلمين يزعمون كون احدهما تكرارا وكون الثاني
مناقضا ويقرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال واولا انقاف ان
الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلا للاحراق ولا الماء فاعلا
للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث على الادباء ولذا كان
الامر كذلك صح ما قلنا او [illegible] ليس في البحث فائدة بل هو دون لغة ولذلك
لم يتعرض الشيخ على احد الالفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف [illegible] لانها
في اللغة [illegible] ورد مما جعلنا شبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك
بينها ولما كان الفعل يفيد [illegible] وذلك [illegible] او الايجاد و

ذلك

المتكلمين ليسوا

الصنع

الصنع كانها تشمل ما عنه شيء اذ قد وضع الفعل في ذاته وذلك المعنى
دون غيره وانما عدل المتكلمون عن العرف لان غايتهم ان يثبتوا [illegible] واهل
اللغة بان الله فاعل بطبيعته تقدم لهم انه تعالى فاعل بالارادة لان الفاعل
في اللغة هو الفاعل بالارادة قوله الشيخ وذلك عليهم باستشهاد الوقوف
ولو انهم قالوا انا نصطلح على تخصيص الوقف لم يكن للشيخ عليهم سبيل
وقول هذا الفاضل ان الحق معهم في حجة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون
للنار فاعل الاحراق ولا للماء فاعل البرودة ليس بشيء لان الدليل على
ما جاز في كلامهم تقول [illegible] البرد [illegible] فانه يفعل
بابدانكم ما يفعل بالنار [illegible] قال [illegible] كونا [illegible]
فقولا [illegible] ما يفعل الحجر واشباه ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبا
[illegible] في حيث اللغة ان يقال فعل البرد والحجر فانه عن ارادته [illegible]
فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك
على ان الكلام [illegible] على ان اهل اللغة في [illegible] الفعل باحداث
شي ما فقط وهذا يدل على ما ذهب اليه قوله واذا كان مفهوم الفعل
هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يفرق ان ذلك في عرض وجود [illegible] عدم
وكون ذلك الوجود بعد العدم وكان صفة لذلك الوجود ومحمولا عليه فاما
العدم فليس يتعلق بفاعل موجود والمعقول اما ان كون هذا الوجود وجودا
بعد العدم فليس يتعلق بفاعل ولا بجعل جاعل في [illegible] الوجود ولمثل هذا كان
العدم ولا يجوز ان يكون الا بعد العدم فيجوز ان يكون تعلق من حيث هو
الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما لم يكن
يسبق وجوده العدم قوله لما ذكر انه اصطلح هنا على ان معنى الفعل

دونهما

بالابدان

فما المانع من ان تعالى فعل بغير ارادة

في مفهوم الفعل

جهة حصول وجوده بعد العدم عن سبب ما سواه لكن هذا المعنى هو نفس
المتقدم منه كما اصطلح عليه او لتعقيب المقدم منه كما ذهب اليه المتكلمون
فانهم ههنا اتفقوا فلم يفرقوا بين مفهوميه ثم في تلك المعنى وذكر
انه قد يشتمل لحقائق شيئا وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين
ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه ليس لكل شيء وان كون الوجود بعد العدم
ايضا ليس متعلقا به لانه عنده واجب لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات
يلحقها اوصاف فيجب بماهياتها لذواتها لا لشيء آخر فتعين ان يكون
المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود
الواجب لا يتعلق بالفاعل فان هو اما وجود شيء ليس بواجب
اما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيجيء
في الفصل الثاني لم لا يتعلق ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات
انما هو وقد ذكر الفاضل اللاهيجي ان البحث ههنا عن التعيين
الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ
مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى فان سبب الاحتياج عند
الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان
الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد والمتأخر
عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة زائدة
لكنها غير متعلقة بالمتن لكن والشارح قال ان التعيين انما ياتي في الاول يتعلق
فيقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون
على الحقيقتين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود

بماهياتها

محتمل

بغيره

بغيره وقتا ما فانه يصدق عليهما واجب الوجود بغيره وليس عينهما واجب
الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمتنع ان يكون قائما وهو المسبوق بالعدم فلا يشمل
الا واجب واحد وهو في هذا المعنى احق من مفهوم الاول لان مفهوم الاول
جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل
على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم من ذاته هو اول وللاخص بعد ان
ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس فلو كان
معنيان لا يكون مسبوقا بالعدم يجب وجوده بغيره ويكون له في حد نفسه
لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان
هذه الصفة اعني التعلق على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا
التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود
دائما يتعلق حالما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ان
الفاعل **اقول** يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل
المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره متعلقا بالغير ام لكونه حادثا
مسبوقا بالعدم فان فيه لكل تعريف وما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان
الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو
الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره
دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فان الواجب بالغير
يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا انه يمتنع تحقق فرد خارج المفهوم
فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل
عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه
ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر ويحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك

الذي يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك
ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم
من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لا
بغير الاخص مع انا بينا ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير
للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه بعين سبب
الوجوب بالغير ثم ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بل بسبب كونه مسبوقا با اكده
لعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان ان
ان هذا التعلق هو بسبب الوجوب الذي هو بسبب كونه واجبا بالغير واذا
ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما في حال
حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق
للمعلول كاينه وانما الخلاف ما ظنه المحدثون ثم ذكر ان علة التعلق لو كان
ايضا كون المعلول المسبوق بالعدم كما ظنوه لكان التعلق ايضا
دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات
وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك
مستغنيا عن فاعل حافظ لترتيب ما في الكتاب واعترض الفاضل
الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه
حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السابق في ان المعلول الافتقار
هو وجوده ما دام حادثا ولا حاجة الى ذلك بعد الاتفاق فيه ولم يتكلم
في ان علة الحاجة هل هي الحدوث ام لا والدائم هل يحتاج الى المؤثر ام لا
وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير مستلزم للدائم

ولا غير الدائم

٤٢

ولا غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون معلولا للمؤثر وافتقر ايجاده الى الفيض
وهو مصادرة على المطلوب اقول الحاجة لا اقل للايجاد ان الموجود الحادث
معلول للعلة على ان لا خلاف فيه فليس يصح لان بين الخلاف هو ان المعلول
في ان تعلق بغيره على مذهب الحكماء الا انه يتعلق في وجوده سواء كان
المتعلق دائما او غير حادث ومذهب الجمهور الا انه يتعلق به في حدوثه
دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم عند صدر النمط واعترف بهذا الفاضل
فكانه غير الواجب ان يحقق في ذلك تحقيق في الفصل السالف انه يتعلق به في لحق
وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالغير على ما هو
انه لم يكن الوجود متعلقا بالغير على كيف اتفق ليظهر بذلك ان التعلق
حاصل في جميع اوقات هذا الوجود لا في وقت وجوده فقط
فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما
ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان
دائما او غير دائم يتعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا كلام الشيخ
اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمقصود في بعضد ان
هذا الموضع لان علة الاحتياج لو كان هو الحدوث ولكان المحدث محتاجا
في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ هاهنا بغرض كما صرح في اول الفصل
ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالغير على
لم يكن ينافي غرضه فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله
انه لم يبين ان الدائم هل يحتاج الى المؤثر ام لا فليس بحق ايضا لانه بين بلى
ان الواجب بالغير لا شك في انه دائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب
بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان معلولا والا فلا وهذا القدر كاف

كيف عرفت ههنا ثم قال والمشهور ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين نظرا
لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية
لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون
المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون
الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى
العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة
اقول هذا اصلح غير تام لحقيقين وذلك ان المتكلمين بل اكثرهم
صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا غير موقوف
بيانه على فعلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد
اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا
لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا
فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار
على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه بينهم
لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب
هذا القول اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية
سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة
وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا اشنع الامرين
عن التصريح به نقلا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير ممتنعين
عن القول بنفي العلة والمعلول مع انهم على القول بالحدوث و
اما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل

بقي

مختار

مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل
تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان
يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه

ازليا

الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية والالهية ولما كان
المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية فحكموا بكون العالم الذي
هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا الى انه
ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات
ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه
تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد
على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل مع ما هو بعد معا في حصول الوجود
بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد وفي هذا ايضا تجدد وبعدية بعد قبلية
وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل
فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال
وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركة في المقادير لن يتألف
من غير منقسمات اقول يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود
غير قار الذات متصل اتصال الكم وهو اعني الزمان الذي لم يتعرض
للتسمية في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون لبعديته
هذه مضافة الى قبلية قد زالت فهو قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد
على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد فيها معا بل قبل زوال
كل قبلية عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم

كما كان قبل فقد صح ان كون ان يعدو لا يخص الفاعل لانه قد يكون قبل ومع
وبعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم وهو غير قار الذات وهو متصل
في ذاته اذ من الجائز ان يفرض شيء كما ينقطع ... فيكون حدوث هذا الحادث
مع انقطاع حركة فيكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء
الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة متطابقة
لاجزاء المسافة ومن ذلك فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصل الانطباق
المسافة والحركة وهو ما تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا
يتألف من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير
قار الذات متصل انقضاء الى الابد وهو المطلوب ... والكتاب
واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في
هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم الفصلين
بالتنبيه والاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها هاهنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة
فيما تقدم من الكتاب واعلم انه انما نبه هاهنا على وجود الزمان قبل كل
حادث بوجود القبلية والبعدية المختصتين به فان هذا الشيء الذي
يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء
قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو
قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيء بسبب الزمان
واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة والمتجددة لحاجة
للحوق هذين المعنيين بها لا بشيء آخر فاذن ثبت بثبوت هذين المعنيين
دليل على وجود الزمان ولا يصح توقف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن

المعنيين

الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما
اللتان لا يوجدان معا ليس تميزا حقيقيا لان المع ايضا يحتاج بها
في معانيها المختلفة لكن لما كان الزمان ظاهر الوجود في الانية
... ذلك والقبلية والبعدية الاخصتان بالزمان ...
لا يوجدان الا في العقول لان الجزئي من الزمان ... اللذين
يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الا في العقل
بها لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان
مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بوجود القبلية للعدم على وجود
زمان يقارنه واذا تقرر هذه المقالة قد اندفع اعتراض من قال انه
بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية اللواحقة
قبل موجود وآخر بعدية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود
في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته وهو يلحق ما سواه فيمتنع تجدد
العقل الا بنفس القبلية فليس في الموجودات المختصة بزمان دون
زمان لانها امر اعتباري يصلح ان يعقل في جميع الازمنة ولا اختصاص
يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبليته
اخرى بعينه كما اللذهن ان يكون لا نهاية وذلك بل منقطع بانقطاع الاعتبار
الذهني ويندفع ايضا اعتراض اخر بانهما اضافيتان فيجب ان يوجدا معا وقد
قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافيتان عقليتان
يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا
ويندفع ايضا اعتراض اخر بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية لزم
اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المتصف بها لا يكون

جزئي

لما

يصح

ما يكون معقولا لنا بعد وذلك الاخر ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث
هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على
بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فلم
فرضتم لكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر فاجاب الفرق بان الزمان
متقض لذاته فلا جرم استغنت القبلية والبعدية العارضتان له
عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره
ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان اذا كانت متحدة في الماهية
استحال ان يختص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن
كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل
مركبا من آنات الثاني انه لما جاز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا
في جزئين من الزمان في غير زمان تغايرهما بعينه فليجز كون العدم قبل
وجود الحادث في غير زمان تغايرهما قال الشيخ ايضا ان جميع الفرق الى
القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بان يكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء
آخر ولا يمكن مع القول بالحادث هو اول الحوادث لانه يبقى ان ثمة لا
ما هو قبل اول الحوادث حتى يكون مسبوقا بشيء آخر ... بان معنى قولنا اليوم
متأخر عن امس ليس معناه انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد
مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافية
عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في
الزمان الذي حصل فيه الامس ثم بعده والثاني وان لم يكن معناه
انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس
فلفظ كان في قوله يقتضي زمانا وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان

آخر

آخر كان او القول بالمعية الزمانية بالحركة ايضا يقتضي مثله في البيان و
وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس ماهيته
غير اتصال لا ينقضي او التجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم
فليس له اجزاء بالفعل ليس له تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ثم
اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها بعارض بيّن فيها لذاتها
ويصير الاجزاء بسببها متقدمة ومتأخرة اذ لا يتصور عدم الاستقرار
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر بل تصور عدم
للاجزاء الموجودة لعدم الاستقرار لا بشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم
والتأخر لذاتيهما به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارن الاستقرار
الاستقرار كالحركة وغيرها فانها يصير متقدما ومتأخرا بسبب عروضها له
وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب
غيره فاما اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متأخر
عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر واما اذا قلنا
العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما
واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني
معية شيئين يتفقان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة
لشيء غير الزمان الى الزمان هي ... وذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين
لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما وكذلك لا
يحتاج الاول الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثاني اليه

اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن
الا لذي قوة تغير حال الغير الموضوع فهذا الانتقال لا دون متعلق

الوجود ويتغير هو عرض وما يتغير هو جسم يحل التغير فيه وشمل هذا التغير الواقع
لا دفعة بل في الحركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بالحركة ومتحركة والدليل
والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل
حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو
مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان
متصلا لا الى اول والحركات المسبوقة لا يمكن ان يتصل لا الى اول
لوجوب تناهي الامتدادات كما بينته في النمط الاول فاذن
الزمان متعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مر بيانه فهو من مقولة الكم وهو من النوع
المتصل فالزمان كم بقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها
صح تسميته فقال يعني الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من
جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان
للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها
وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه
وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم
والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة بحسب تجزئة المسافة يصير بعضها
متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم
والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان
هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا
يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هاهنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة
وانت تعلم ان الحركة تلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما

يوجد

يوجد فيها المتقدم فيما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر فيما يكون منها
في المتأخر من المسافة ولكنه يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها
كما يوجد المتقدم والمتأخر في المسافة فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصة
تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين
بالحركة فان الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة عدد من
حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار
المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا
انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان
تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان تحديده الذي ذكره الشيخ هاهنا ولم يذكر
زيادة هذه النكتة الاخيرة **اشارة** كل حادث فقد كان قبل وجوده
ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه
والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه
فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه فبين ان معنى هذا الامكان
غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا في نفسه يكون وجوده لا في
موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فاذن الحادث يتقدمه قوة وجوده
موضوع **اقول** يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان
كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول
باطل والثاني حق فاذن امكان وجوده لانه غير ممتنع في نفسه قبل وجوده
ليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الشيء غير مقدور
عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون الشيء مقدورا عليه هو كونه ممكنا في
نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وليس هو اثره في نفسه وكونه مقدورا عليه

لا لكونه ممكنا ام له

بتبع

او انه غير ممكن في نفسه لانه
غير ممكن في نفسه

او لا بالقياس الى القادر عليه فاذن يكون حكمه هو امتناع كونه مقدورا
عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء
بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن ان يوجد او بالقياس الى
صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول
بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية والاعراض — اعراض
لا يوجد الا في موضوع كما انها فاذن الحادث يتقدمه امكان في موضوع
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه
فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو
عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة با
لقياس اليه ان كان صورة فهذا اثبتناه في الكتاب واعلم ان
كل امكان فهو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم
ابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى
وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد
له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء او المادة يمكن ان — يصير
موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود
معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فيكون للشيء
بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء اما يوجد في موضوع
او مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون ذلك الصورة والنفس — او مع مادة
وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون
موضوعها حامل وجوده ولذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذاته — موضوعه

الشيء

الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء آخر كالموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز
ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لامحالة كما مر والامكان لا بد
ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء قبله فيلزم ان يكون جوهرا
قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث حقيقته لا يجوز ان يضاف الى الغير والامكان مضاف
فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض
له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما ثبت ان مثل هذا الشيء
لا يكون حادثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن — يمكن ان
موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون
اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان
لم يكن حالة فيها والامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها وتعبر
عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف
بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى
الفعل وانما تقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات
الكائنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع لان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن
ان يوجد فيه اصلا والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي
موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال الموضوعات
في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الشكوك
التي اوردناها وظهر منه ان قول الفاضل ان الشيء قبل وجوده
مرفوع نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف

يتميز عنه

حج بأنه مقدور للفاعل ويرد ذلك بتحقيق تقرره ثم معارضة للمعارضة بالمشتقات
المتميزة عن الممكنات مع كونها عدميا صرفا فبطل نقضه بعدم التميز بين	بنفسه
الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان
موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول باطل لكونه مضافا لغيره والثاني
لا يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب ان
الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه
بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج وهو الامكان بل هو امكان وجوده
في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجوده وذلك الشيء في
الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج
ولا امكان لغيره العقل ويقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في	آخر
التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود	هو
صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات
العقلية لا يوجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام
موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج
فالخارج من حيث هو احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها
واما قوله الامكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث
قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره
لان صفة الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل
وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه
بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالنسبة
اليه فبالاعتبار الاول يكون عرضا في موضوع وبالاعتبار الثاني

يكون

يكون كالاضافة للمضاف اليه ولما لم يكن موجودا قبل وجود الشيء الا في غيره
لا يمتنع ان يكون الامكان ايضا كذلك الى غيره واما قوله لما كان الامكان صفة
اضافية مستندة الى الوجود والمضاف اليه غيره فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية
والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث
كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المضاف اليه ولكن يكفي ثبوتهما
في العقل ولا يجب الحكم بتقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث
تعلقه بوجود شيء انه يتبين في العقل امر وجودي في الخارج
لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله
الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول و
النفوس المفارقة وبالبسائط فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع
ومادة فالجواب بعينه ما مر في الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في
الخارج وان الامكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود	وان الامكان
والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان
بهذا الاعتبار يكون عرضا في موضوع وهو ايضا صفة لوجودها انها ويكون
بهذا الاعتبار كالاضافة في المضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا يحدث
الا اذا امكن وجوده اولا ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا
المقدمات ممنوعة اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حال
الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث
وينتهي الى التسلسل ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث
كان مشروطا فاما بوجودها او بعدمها والاول يقتضي وجود
الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما تقتضي

بعدما واما الكبرى فلا ريب فيها والجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا
صار وجوده واجبا فقبل الاولوية وانما يحدث مع كون
وجوب غير متأخر عنه ولا يتقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد
مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط كلها
بسببها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي
على ما فصل في العلم الالهي على ان بعضه الشيء قد يكون تقدمه
في وجوده كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الى
... لا ما يكون اسبق في الوجود وان لم يمتنع ان يكون في اثنا
معا او يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق
الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان
الحدوث هو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده تأخرا
لا زمانيا ولا ذاتيا كما ... التأخر ... قدم الشيخ تحقيق
معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان
تأخر الشيء عن غيره يقال لخمسة معان على ما حقق في الفلسفة
الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون
التأخر في المكان صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع
والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو
التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر
في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الا ذلك الشيء فالمحتاج
هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج
اليه مع ذلك هو الآخر بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون

لقبول

اثبات الحدوث

بلغ

والمحتاج

والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح
بالنسبة الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير
بالنسبة الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والتأخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان وفي ارتفاع كل
واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون
تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والتأخر بالطبع
يلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد
لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما
يقال للمتقدم والمتأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر
بالذات والشيخ استعملهما ... ذلك
انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلية والذات ايضا لكن هذا ... المشترك ثانيا اما الذات
والدليل عليه انه مثل لحركة المفتاح واليد وهو تأخر المعلولية
الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات ... على النفس
الآخر وهو تأخر الشيء لسبب غيره على انه ... بالطبع
لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك ... حقيقي وما
سواه فليس بحقيقي لان التأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او
بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو لان المتأخر لتأخره
هو امر عارض له لا انه واما التأخر بالذات فلا يمكن ان يعرض تقدمه
وهو هو لان المتأخر لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خص الشيخ بانه الذي
يكون باستحقاق الوجود واعلم ان التأخر بالمعلولية يجب ان يكون

لمعنى

في الزمان مع المتقدم بالعلية والثاني بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان
مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم
الشيخ في المعنى المشترك بينهما بانه يمكن ان العام واثبات للوجوب
واللاوجوب وقوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك
اذا كان وجود هذا عن الاخر ووجود الاخر ليس عنه فاستحق هذا
الوجود اولا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر
فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود
لا عنه وليس يصل اليه ذلك الا مارا على الاخر اقول وهو بيان للتاخر با
لذات يتوسطه بعض ما ... ومعناه ان هذا الاخر يكون اذا
كان وجوده هذا الغير الثاني بالذات كالمعلول مثلا عنه اي عن المتقدم
كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عنه اي عن الثاني فهنا يستحق المتاخر
الوجود اولا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول لم
علة ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط الثاني بينه وبين
علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن الثاني وليس يصل
الثاني ذلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى
ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمتقدم
ليس يتوسط بين ذات العلة ووجودها وليت شعري ان هذا التفسير مطابق
لالفاظ الكتاب قوله مهما اشك العقول حركت يد فتحرك المفتاح
او ثم تحرك المفتاح ولا يقول تحرك المفتاح فتحركت يد او ثم تحركت
يد وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا المراد
المثال للمتقدم الذاتي معناه واضح واعترض الفاضل الشارح بان

فاستحق

المنفصل
[illegible]

على التقدم

على التقدم بالعلية فمثال ان كان المراد نفي تقدم المعلول على العلة لكونها
مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول ان المؤثر في الشيء مؤثر
فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة
تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة
بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا اخر غيره
ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له
الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل ليس الوصف في هذا البيانات وجوه
الا وتشبيه يتوقف ... اثباته بل الوصف بيان امكان انفكاك هذا التقدم الزماني
فان الجمهور يظنون ان لا وجود للتقدم الا زمانيا ففي وجود هذا التقدم قوله
تم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره
قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون
له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود فهو
قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان تعريف التاخر
الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره
ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل
حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم
ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحالة التي تكون للذات بحسب الغير
اما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات
والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب ذاته
واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود ولا لاوجوده انما يكون له باعتبار
وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما منفيان ان لم

وهذه الماهية اذا اخذت مع التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فما كان التي
له مجردا عن الغير اما العدم وان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجود
فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده
وهذا هو الحدوث الذاتي قال الشيخ فيما ثبت ان الممكن لا يستحق الوجود
في ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو
الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود ولا بالعدم او بلا
للاوجود ثم قال في قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون
له وجود لو انفرد نظر لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من
حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان
ممتنعا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا
والجواب ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج
فهي ان كانت باعتبار العقل لا تخلو اخر من ان يعتبر معها وجود الغير او
مع عدمه او لا يعتبر معه احدهما لكنها اذا قيست الى ما يعلم ان ليس
الغير الا فرض تحقق لا ما لازم لها ان مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن
انفرادها لا يكون هذا الا مع استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها
تعقلها مجردة عن الوجود والعدم معا ولها لا يكون له وجود في قول
الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد وليست بمعنى العدم حتى يكون معناه
انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان العقل لا يعقل
على السلب ويتقدم الكلام بكل موجود عن غيره فليس بمعنى الوجود ولو اخذ
نفسه ويعيد الشيء ان تجرد وتلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها ما يليق
وجودها ما بالذات **تنبيه** وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على حال

مجردا

لا يمكن له

سعقوه

التي

٥٠

التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور تحتاج الى ان يكون من
خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة كحاجة النجار الى
القدوم او المادة كحاجة النجار الى الخشب او المعاون كحاجة ناشر الخشب الى
ناشر آخر او الوقت كحاجة الاوفر الى الصيف او الداعي كحاجة الاكل الى الجوع
او زوال مانع كحاجة الغسال الى زوال الدجن **اقول** يريد ان يبين ان
المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة
بجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مر ثم اشار الى تفصيل تلك الامور و
قسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة
المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة
ما بين الحركتين لا يتحصل موجودة الا باحديهما وكالحالة التي للنفس مثلا
التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل التي يكون
بها قوة هذه العلاج قوله وغير ذلك اشارة الى القسم الثاني عما يخرج عن
ذات العلة ماله مدخل في تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف
يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهي ان تلك الامور يكون اما وجودية واما
عدمية والوجودية يكون اما شيئا يضاف اليه العلة فيكون في العلة او شيئا
لا يضاف اليها والاول اما ان يتوسط بين معلولها كالآلة واما ان لا يتوسط
وهو اما ذات يضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء
الذي لا يضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان
والعدمية كزوال المانع وقوله في الوقت كحاجة الاوفر الى الصيف ان حاجة
متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الاديم والادم جمع على ادم كافيق
وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على ادمة كرغيف وارغفة و

تتميم

تتميم

بلنها ه

وافق ه

لا العلة

ادم

الية اما او بفتح الالف والدال و او مع مد الالف وكسر الدال والاول
ههنا شرط وجود بل الجودة الصنعة لا في كون القديم علة بالفعل والاولى
غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيوجد
وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله
جاء القتال الا زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى
زوال المانع اعترض ان علاقات بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا
من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة
بل ذكر انها كالة مدخلة في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل وكذلك ان
القديم مع ما يمنعه عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان زوال العوائق
ليس عدما محضا فاعل بل عدم مقيد بوجود شيء او هو من حيث هو كذلك
ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة
العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا
من المفهوم من علة التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل **قوله**
وعدم المعلول يتعلق بعدم كون العلة مع الحالة التي هي بها علة بالفعل
ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا **اقول** لما ذكر
الامور التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بها بحيثها ذكر
ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال
المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا **قوله**
فاذا لم يكن شيء يعوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس
لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت
كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك في جوهر وجود المعلول وان لم

الدجن
ويصح
جازمة

يوجد

يوجد وجب عدمه وان لم يوجد ابدا كان زمانا بازائه ابدا او وقتا ما كان
وقتا ما **اقول** اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته
علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة توقف وجود المعلول
على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه
لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه يتوقف على شرط لم يوجد
واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان زمانا بازائه كذلك
قوله واذا جاز ان يكون شيء تثبت به حالة في كل شيء وله معلول
لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا لسبب ان لم يتقدمه
عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى **اقول** اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة
لا اول لوجودها ولا آخر وهي ثابتة الحال في كل شيء لا تتجدد لها
حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما
وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول لوجب ان يجب عنه
سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود ويعتقدون القطع لوجود علة ذات غناء عن
على ان الغذاء الاكوان يمتنع ان يكون لها حينئذ او حال يجوز ان يتغير ودونك
حالم سيشير اليه بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة
الاستبعاد وانما عرض الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كان وقع
على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في
امتداد الوجود وكذا وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون
للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة
بعضها الى بعض ثم اشار الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا لـ

في
المتغيرات

فانه لم يطلق لفظ المعقول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان
فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المعقول
اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق
به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان ٢ هذا التفسير للفظ
الابداع بحسب الاصطلاح الوجيه في استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه
عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا كالرد لما سبقه وهو ان كل مسبوق
بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والوضع فيه عكس نقيضه وهو ان كل
ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتغير من الضعف
تفسير الابداع اليه اي الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من
غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الضمير والابداع
منهما بلا زمان على ما استعمل في صدر النمط **قوله** والابداع اعلى رتبة من التكوين
والاحداث ٥ التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي و
الاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل
الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل
بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين
بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على
الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس
هذا البيان موضع حكاية كما ذهب اليه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة**
كل شيء لم يكن ثم كان فتبين في العقل الاول ان يرجح احد طرفي امكانه
صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا
البيان بتنويع الطرف بغير البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن

تنبيه
استعملها
خطابه
ونوع

ذلك

٩٤

ذلك الشيء اما ان يجب وجوده عن السبب او بعد لم يجب بل هو بعد في حد الامكان
عنه او لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح عليه
وثم يعرض فالحق انه يجب عنه الحادث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يتعلق
في ترجيح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى غيره فيجب لذلك الطرف وهذا
حكم اولي وان كان قد يمكن العقل للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب
من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن
ان يرجح احديهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليه والى غير ذلك مما
يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح
عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان
يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب يخصصه
حد عاد جديدا او حدثيا ولا يتوقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب آخر
لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرضناه سببا لسبب هو محال فاذن
صدور المعلول مع الترجيح عن سببه الاول واجب وهو المطلوب وظهر
من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان
العلة الاولى لما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل
بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده
الى سبب في هذا الحكم مع اوليته فهو مما لم ينازع فيه احد وعلى حكم غير بين
الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين
فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل
الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة
ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين

الترجيح
الى سبب
حيثيتين

ثم يغاير بالمفهوم ثم يتلوف الحقيقة فاما ان يكون الجزء من مقوماته ثم لوازمه او بالعكس للثبوتي
فان يتحصل في لوازمه فاذا الطلب ... فينتهي الى جنسين هي مقومات
العقد ثم يتحقق الى ما لا نهاية واما لانه موجود ... واما بالتوثيق وكل
ما يلزم عنه اثنين معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة
يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا
بالعدد وكان هذا الحكم في غاية الوضوح ولذلك رسم الفصل بالتنبيه
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتوهمه
ان يقال مفهوم كون الشي بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ا
ب اي علية لاحدهما غير علية للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير
حقيقتيهما فاذن المؤثر فيهما ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شي موصوف بتقييدها
بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذا الكلام ركب
في تقدير هذا المعنى وان زيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا
من مقومات ذلك الشي الواحد او من لوازمه فان كان من لوازمه عاد
الكلام الاول بعينه ولم ينقطع منها الا ان من مقوماته وفي بعض النسخ
بزيادة او بالتوزيع بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه
والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وحينئذ لا يكون
حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان استلزامه
يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فقد الكلام و
على الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيبا في حقيقة ذلك الشي
او لانه موجود وبعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتوثيق له والاول
كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسم الى مادة وصورة والثاني كالعقل

الاول يجب الشكل الذي يلزمه عند وجوده بحسب نسبته الى جهتيه ووجوده والثالث
كما في الشي المنقسم لا الى اجزاء او جزئيات فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا
وليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط
لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض
بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية
قد يكون بسيطا والتكثر يلزمها اما للوجود واولما يعرض بعد الوجود وكما عرض
وعارض من الفضلا ... ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا
هذا الشي ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم
وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجسم للسواد والحركة وكل ذلك في ان
مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك
الاشياء مختلفة وبعد التقسيم المذكور حصر يلزم ان يكون الواحد كذلك
غير الواحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان
سلب الشي عن الشي او اتصاف الشي عن الشي او قبول الشي للشي امور
لا تتحقق الا عند وجود شي وواحد لا غير فانها لا يلزم الشي الواحد من
حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد تتعدد بها حيثيات
تلك الامور لتلك الاشياء اعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال ... النسب يتحقق الا بثبوت المسلوب
وسلوب عنه بتعد جاية ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل مع مقبول او ما افضل
قابل ... المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتضي
لا اختلاف حال القابل بل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره

وبتشيل الحركة من حيث يمكن ان يكون محال لا يمتنع وجودها عنها وصدور الشئ عن الشيء ا
او يكون في محل من جهة شيء واحد هو العلة وان لا شيء يستند جميع المعلولات
الى مبداء واحد اذا تقال الصدور رابطة لا يتحقق الا بعد تحقق طرفيه اعني
ومن اعداد لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض
للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلا منا ليس فيه والثاني كون العلة
بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على
الامر الاضافي لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول
واحدا وكثير الا وقد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة
علة لذاتها وقد يكون حالة يوجد لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة
اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون كثيرا الا ان يختلف
ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما اوهام وتنبيها قال قوم ان
هذا الشيء المحسوس موجود لذاته وجب بنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل
في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب
الآفلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال اخرون بل
هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته
غير معلولين لكن صنعته معلولة وهولاء قد جعلوا في الوجود واجبين
وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود للضدين او لعدة
اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهولاء هم الذين من قبلهم اول
يريد ذكر مذهب القائلين بوجوب اعيان الموجودات وانكارها
ويقولهم وحدوثها وانهم خبطوا من مراحق عنده تبيينها واول اختلافهم في
الشئ الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه وجب لذاته انه هو واحد ام

قد

تنبيه

الكثر

الكثر فرواحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه
الموجودات المحسوسة والى قائلين بانها غير ذلك لكنها تتوقف الا ولي منها
الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها وحدها اما والعنصر الذي ليلها
واجب قدمه وان الممكن الحادث فيها اما بالحركات و
المركبات وما يتبعها الاعيز والشيخ رد عليهم بما ذكر من شرط
واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء غيره
منهم يجب الحد والماهية ولا يجب الحيز والقوام ولا يجب
الكمية الى الاجزاء ولا الى الجزئيات ولا الى الجهة وقد وجود وان
جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون
هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها بعينه من غير تا بقوله
تعالى لا احب الآفلين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين
حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما
واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد
افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة
والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب
الى انها هيولى مجردة عن الصورة للكثير من القدماء ومنهم من ذهب
الى انها اجرام صغار اما متفقة بالنوع او مختلفة بالاشكال وهم
اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم
من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او نار او غير
ذلكم ثم اتفقوا على ان المحسوسات كائنة من تلك المادة الحادثة و
معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق

العالم

تركيبات

وعنصرها

واحدة انما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة
وجمهور القائلين بالاولى او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق
واحدة فهم فرق القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا
بان القدماء خمسة الهيولى والزمان والخلاء والنفس والاله واما القائلون
بان المادة كثيرة واجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الحلولية
وجوب الوجود لصدق الواجبة غير دنبر ويعدل عنهما تارة
بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على مصنفه تنبيها على
على ان واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على ان واجب
الوجود واحد ثم افترقوا فقال فرق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه
ثم ابتدا واراد وجود شيء عنه ولولا هذه لكانت الاحوال المتجددة ثم
اصناف فتسري الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها
وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له افراد متعاقبة كلها منحصرة في
الوجود قالوا وذلك محال والزم بكلية حاصرة لاحاد لا نهاية لها
فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال في هذه الاحوال الوصف
بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفا على ما لا نهاية له فينقطع
الينا ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عددا وتلك الاحوال
كيف يزداد عددا وما لا نهاية له وفي هذا لا فقال ان العالم وجد
حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد و
منهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء اخر بل بالفاعل ولا يسال
عنه لم فهولاء هولاء اقول لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان
الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم

على ذلك

على ذلك افترقوا فرقتين فذهبت احداهما الى ان ما عداه مسبوق
بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من ارباب الملل و
الثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات ٧١
وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود
لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بارادته واحتجوا
على ذلك بان العالم لو لم يكن كذلك لزم ان تكون الحوادث لا
اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون
تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود وقد كان
يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار فيه ينافي
عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها مما في الوجود فانها
في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على الكل الا ان ما
والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل لما قوله انها
في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه
متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث التي قبله
والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة تنقضي
بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع الينا
ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث
وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص واشار الى هذه الحجة بقوله
ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد
عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص
حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات

اذ لم يكن فيها ما لا يتناهى قبلا وبعده اقول قوله الجيب الاقوال الثلثة
فيه لا قايل بثبوت التخصيص على الوقت المعين الا الذات وذلك الوقت
اولا لعلة او لشرط غيرهما اذ لا قائل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين
نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غيره فان القول الثالث
اقرب قوله الاثلث فرق فرقة اعترفوا بالتخصيص وذلك الوقت بالحدوث
وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم الجمهور منهم اما المعتزلة من
المتكلمين وفرقة من جمهورهم وهو لاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل
الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى
العالم وفرقة قالوا التخصيص لذات الوقت على سبيل الوجوب
جعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل
ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي
وفرقة منهم فرقة لم يعترفوا بالتخصيص خلافا للجمهور العقلا
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بالوقت ولا لشي اخر
غير الفاعل وهو لاء [illegible] لما يتعلق [illegible] اعترفوا بالتخصيص وانكروا
وجوب استناده لا مخصص غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار
يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان
يخيره الماء في انائين متساويين من وجه النسبة اليه في كل الوجوه فانه يختار
احدهما بلا مخصص ونحو ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي
الحسن الاشعري ومن تابعه وغيرهم من المتكلمين الى التخصيص
والشيخ الاشعري [illegible] ان قوله المعتزلة وهو لاء اما من قال الاولوية
والداعي ومن اقوال المتكلمين بقوله فهو لاء الذين هو لاء قوله

قدما

غرلمه

وبازاء

وبازاء هو لاء قوم من القائلين بوجوبه اولا الاول يقولون ان الواجب الوجود
الواجب بذاته وجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية
وانه لم يتميز في العدم الصرف حال الاول بوجه ان لا يوجد شيئا
بالكلية ان لا توجد عنه اصلا وحال يكون فيها [illegible] لما فرغ من بيان
مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدا بانهم يقولون
ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله
الاولية لانه لا [illegible] ذلك يقتضي عدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل
اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما واما
اذا كانت فاعلية ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر فلا يكون
بانه واجب الوجود ولا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال
الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته لكونه
قادرا وعالما وفاعلا ويقابلها الاحوال التي بينه المتوقفة
على وجود الغير لكونه اولا وآخرا وظاهرا او باطنا وهي لا يكون
واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب
الفعل فانه [illegible] من العدم الصرف لا يتميز فيه حال يكون فيها ان
الفاعل عن [illegible] فاعلية اولا بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل
اولى بالفعل [illegible] ذلك [illegible] القائلين يكون بعض الاوقات
اصلح لان يفعل فيه من الباقية قوله ولا يجوز ان يتجدد
ارادة متجددة الا لداع ولا ان يتجدد آلة وكذا لا يجوز
ان يتجدد طبيعة او غير ذلك بالجملة وحال كيف تتجدد ارادة
لحال يكون [illegible] حال [illegible] وكان [illegible] له التجدد يتجدد وان لم

بالقياس الى الفعل في حال اخرى
يعتبر فيها فاعلية اولى به او
صدور الفعل اولى بالفعل

تجددت

تجدد وكانت على ما لم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد
سواء حصلت التجدد ولا يتبين او لا من زوال مثلا كحسن الفعل وعقلا
لا يتبين او وقتا وغير ذلك حاجة او كقبح كان يكون زمن وقوع معين او غير ذلك
فيه زوال او عائقا وغير ذلك كان فيه زوال ٥ لا كان الفاعل
المختار عند المتكلمين هو الذي يثبت وي مقدوراته بالقياس اليه
من حيث هو قادر احتاج الى اثبات شئ يرجح به احد الطرف
الذي يختاره فاثبتوا الارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة
عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علم عند
الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها
لا بد وان يتبع او التجدد والتعقل ايثار احد المقدورات
كشوق ما او ميل اليه وهو الذي الداعي والا لكان تعلقها بذلك
المقدور دون ما عداه ترجيحا بلا مرجح وهما ممتنعان عندهم بالاتفاق
والجزاف لفظة معربة بمعناه الاخذ بكثرة من غير تقدير ويطلق
مجازا اصطلاحا على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان يتبعه به لما معنى الجزاف
فكر كان ارادة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المريض او
عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كان العبث
يكون باعتبار من الغاية واشار الشيخ الطلق هنا على الفعل الذي اطلقه
يتعلق الارادة بلا شعور به فقط من غير اشتياق او خصائص
ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم من ان ينبه الشيخ على ذلك رحمه الله
وذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي
لا يجوز ان يحدث شئ من غير ترابط ان عليه الى ان يتعلق بها الفعل

على الاطلاق

على الاطلاق سواء كان طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل
ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد والذي كان
فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ الى تجدده فكذلك يحتاج ذلك
الشئ الى تجدد او اي الى سبب اما وهو مذهب او التسلسل فثبت
ضعف القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول
بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله و
اذا لم يكن تجدد كانت على ما لم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة
على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا
واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين
لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلا
مع قولهم انما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما ما سنح
الصدور او غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال
القول بتجدد شئ وابطال القول بانه لا يتجدد شئ اشار الى تجدد
الذي يريد القائلون ايضا قول بتجدد ... سواء حصلت التجدد
لا من تغير يحسن من الفعل وقت ما يتغير القول يصلح بعض الاوقات
او غير يجب ضرورة الفعل فيها بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما منابا
يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او حصلت لا من زوال كقبح كان من زوال
عند الوقت الصالح او انتفاء كان من زوال عنه وقت لا يمكن
او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك صح ان تجدد شئ
ما وهو ما ابطلناه ثم قال فان كان الاول تعطيل تعطيل
وجب الوجود عن افاضة الخير والوجود وهو كون المعلول مسبوقا

العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه
فانه في كل حال ليس اولى بايجاب السبق منه في حال واما كونه الممتنع لكن الوجود نفسه في حال
واجب الوجود لغيره فليس منافيا لكونه دائم الوجود لغيره كما نبهت عليه
لا قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل
القول بالحدوث ارادوا ان يشير الى ضعف حجج القدم وحججهم ايضا بعضهم
لما يتعلق بالفاعل اي الى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو
قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق
بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الحامل
لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على الزام او التشنيع في تعطيل
الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والوجود ان كان الى الجود
هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا الغرض ضعيف مع ذلك
فهو حاصل في كل حال سواء احدث الفعل في الوقت الذي حدث
او في وقت اخر قبله او بعده من غير تخصيص او اولوية لذلك الوقت
دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه
يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت بتحصيل النمط على فساده وتبين لك
ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم اخذ يشتغل بالجواب عن الحجج
الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان
وجوه الخلل فيها **قوله** واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون
كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل
واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير
المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود وكل واحد يمكن ان يدخل في الوجود

فيحمل

73

فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد شرع في الجواب
عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم
به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود
لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه
فانهم يقولون مقدورات الله لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها
في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **قوله** قالوا ولم
يزل غير المتناهي من الاحوال التي تذكرونها معدوما الا اشياء بعد
وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يبطل ذلك
كونها غير متناهية في العدم **اشارة** الى الجواب عن الحجة الثالثة
وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص
بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات
الله التي هي ازيد على مقدوراته مع كونها غير متناهية عندهم
والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت
من الاوقات فاذن ازديادها لا يجوز قادحا في كونها غير متناهية
وقوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او
احتياج شرائطها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان
معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيء اذا وصفناه بالعدم
لم يمكن ان يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول فكذلك الاحتياج
ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير
كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما مسبوقا
لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين الكون الا فرابينا

شامل لجميع الاوقات بهذه صفة لاشيا والجمع عنده كم وكل واحد
فان عنيتم بهذا التوقف انه لم يوجد الا بعد وجود شي آخر او
منها في وقت آخر لا يمكن ان يكون عدما ونحن نقول وهذا هو نفس المتنازع
فيه انه هل هو ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفيه الباطل
بغير لفظها تغيرا ان يشعر بها الغير اشارة الى الجواب عن الحجة
الثالثة وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على ما لا نهاية له لو اوجب ح
الامتناع اذا كان معناه قد كان فيما مضى وقتا ما بعينه لم يوجد هذا
الحادث فيه ولا شي من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك
الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث الكائنة في ذلك
الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعيد وذلك الحوادث
لانه ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب
لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض
فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناهي
واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا في جميع الاحكام
هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد
انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا الحجة في اعتقاد
ما ينبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب
الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يجري مجرى ذلك
الا بعد [illegible] ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير
اقول لا فرق غير الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من
مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا تختلف نسبته الى الاوقات

اشياء
آباءهم
انقضاء
تنبيهنا
فيتبعها

ولا معلولات

ولا معلولاته الاولية بغير العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ
الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم في ذلك لو وقع فانما
يقع في النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها يصدر عن العقول
بحسب وقوعه فيها بلا واسطة شي آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها
من الحركات السرمدية التي لا تقرر من اختلاف اوضاع تلك الاجرام
فيتبعها التغير في الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي المذاهب والتلك
الاختيار لعقلك دون هواك بعد ان يكون واجب الوجود
واحدا **اقول** مراده ان النزاع في القدم والحدوث سهل بالقياس
الى النزاع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك
مما لا يخفى [illegible] ويسر مراده ان المسئلة الحدوث
والقدم تتعلق بمسئلة التوحيد **النمط الخامس** في
الغايات ومباديها والترتيب **ش** قال الفاضل الشارح ان غاية الشي
ما اليه يتحرك ومنه وصل اليها وقف والصواب ان ذلك
هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي
ما لاجله يصدر المعلول عن علته التي عليه ثم قال وهذا النمط
يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود
واما تقدم الاول لانه تمام لما قبله من مسئلة القدم واساس لما بعده
بيان ان الاول هو ان الباري [illegible] ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن
فاعلا بالقصد والارادة وح لكان موجبا وذلك يؤكد القول
بالقدم والثاني عند القائلين بالحدوث اللازم عليه تعويلهم هو قولهم

النمط
غرض الغاية
يؤكد القول
تعويلهم

منه ابداً ان الله اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل
بالارادة يندفع هذا العذر وبيان انه هو ان يكون حركات الافلاك
شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت
ان حركات الافلاك ليست للعناية بالسافلات وذلك انما ثبت بالسافلات
بان يقال لو كان حركاتها لاجل السافلات لكانت مستكملة بها والعالي
لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما ثبت للوجود مبدأ اول
في النمط الرابع كان من الواجب ان يتبين كيفية صدوره عنه فذكر ذلك
في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر ان فعله
كان من الواجب ان يشير الى غايته بعد اثبات ذاته الى احكام فعله
وبين ان العالي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وانهم يكون لافعاله غاية
ثم اثبت الغايات لافعال الصنف الثاني فتدرج ذلك على وجود
موجودات مترتبة هي مبادي الغايات لكل الافعال بل الوجود وهذا
الصنف من الفاعلين وساق ذلك الى النظر التام في اثبات تلك
الموجودات ثم في ترتيب وجود الوجود وانتهى ذلك الى المبدأ الاول
الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومبادئها على
الترتيب تنبيه الغني التام هو الذي يكون غير متعلق الغني
بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته
وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج
عنه حتى تتم له ذاته او حال متمكنة في ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك
او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير
محتاج الى كسب اقول هذا التعريف لمعنى الغني والفقير [illegible] معنى الغني

معناه

معناه المقصود والمحمول على المبدأ الاول يتوقف على ان لا يكون لغيره عناية
بما يليق لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى
ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان
يعرض له بسبب غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول
هو الهيئات المتمكنة في ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية
وهي كمالات للشيء في نفسه من مبادي اضافية الى غيره والثالث
هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام لا يتعلق بغيره في هو الذي
اشياء ذاته والهيئات المتمكنة في ذاته والهيئات الكمالية الاضافية
ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان
الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء
من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام عكس
نقيض للاول لو كان الاول حقيقة قال الفاضل الشارح قوله في
المفتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام جار
على قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره الى احد هذه الامور
الى الغير وحينئذ يكون معنى الكلام انه لو افتقر في شيء منها الى الغير لافتقر
فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير بعينه
شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي
ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها لشيء واحد فهو فاسد غير قانون
الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود ولكن بعينه مجهول في فهم
الجمهور والحمل ... قوله خطابية على ان قولنا المفتقر في شيء ما فقير ليس
بمتكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري

بمجرد قولنا الوجود في الخارج موجود والحق هذا الذي نقل في صدر شرح هذا
الفصل ما ذكر قال المقصود في هذا الفصل تنبيه الغني وهو الذي لا يتعلق
الا الغير في ذاته لا في شيء من صفاته الحقيقية ولكن ينبغي ان يكون قوله الغني
هو الذي لا يحتاج الى الغير في هذه الامور تنبيها لحقيقة مشتملة على موضوع
ومحمول لحقيقة واحدة لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة
يكون حاملين بل الحد ما يحمل المحدود وبازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون
كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس
بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا اول لم يصار الاول بحيث
معقولا والثاني لا يستقل بالتعريف مستقل مع كونهما في الحكم واحدا فلو
قال الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال
بعده من احتاج الى غيره فهو فقير وكان غرضه ان يقول من تعلق
بغيره فهو فقير لكن سواء كان لفظيا وكان الجواب انه كان في الاول
قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني تعريفا
بما هو بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما
لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين
متقاربين **تنبيه** اعلم ان الشرف الذي انما يكتسب بان يكون عند شيء
اخر ويكون ذلك الخير والنفع فانه لا يكون فانه اذا لم يكن هو اولى
وحسن مطلق وايضا لم يكن ما هو اولى وحسن في نفسه فهو مسلوب كمال
ما ينبغي فيه الى كسب **اقول** ان قوما من المتكلمين يقولون ان افعال الباري
جل ذكره بالحكمة الاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن
في نفسه وهو اولى من تركه فعلى هذا وذكر خلق الله الحق والشيخ اراد ان

باز ائهما

لما ه

ذلك عنه لم يكن له

الاولى

بينه

ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى يلزمه نقصان اليه تعالى وتنزهه ان الشرف
الاول كسبيه ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل حسن فيفعل ان كان فعله فانه ان فعل
كان ما هو حسن في نفسه حاصلا وكان ما هو حسن في نفسه في شيء اخر فيه حاصلا
وهما صفتان كمال له بهما مطلقة والاول كالية في نفسه في الشيء الاخر وان لم
يفعل لم يكن ما هو حسن في نفسه حاصلا ولا ما هو حسن في شيء اخر وذلك نقص
ان ما بين الصفتين قد يستفيد بها وذلك الشرف في فعله وفعله غيره فان
هو في ذاته مسلوب كمال لمنتهى في كسب الكمال الى غيره **تنبيه** فما اقبح
ما يقال من ان الامور العالية تجتهد ان تفعل شيئا لما تحته لانه حسن
بها وليكون في فعله التحميل فانه وذلك في المحسن والامور اللائقة ما لا يكون
وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان يفعل لمصلحة **اقول** هذا التفريع على
الاول او ما اشار اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده وفي
وفيه جعل الحكم عاما منشأ ولا يحتج العلل العالية التي هي غاية ما فيه وان او
مع ابداعها وانما سلب الغاية عن العقل الحق الاول في عالمه مطلقا فان الغاية على الفرض
بمعنى انها غيرها نام وجهين احدهما في حيث يقصد وجوده ذلك في بار ذلك معقول
كونه مستكملا بوجود ذلك والثاني في حيث هو علته بما هيته ذلك الثاني فان ذلك
كونه حيث في ان ما يقتضي علته والحق الاول لما كان ... وواحد الاكثرة فيه
ولا شيء قبله ولا معه فلا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود
كله **تنبيه** الوقوف على الملك الحق الغني الحق هو الغني مطلقا ولا يستغني
عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان كل شيء منه او مما هو منه فذاته كل شيء
غيره فهو له ملوك وليس له الى شيء افتقر **ح** سياق الكلام يقتضي ان
يكون هذا الفصل بالتنبيه الاول قبله بالشبه حيث لا يشتغل عن تقديم

حاصلا

كل شيء

او سم

والثاني فيه سهو وقع في النسخ وهذا الفصل يشتمل على ثلثة امور
الاول وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء كونه غنيا مطلقا وهو سلبي و
الثاني ان احتياج كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث
والثالث كونه كل شيء اليه وهو ايضا اضافي وعلى هذا يكون
يكون كل شيء اليه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه غاية
لها بعينه صح تعقل كونه للاشياء انه يكون للاشياء ومنه تنبيه
الغرض هاهنا الجود والجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من اتى بشيء الاشياء
بمن لا يستحق ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد
وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره من الثناء والمدح
والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما
ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير ليحمد
جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب
قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به
او لم يفعله فيجب او لم يحسن منه او لم يليق به فهو بما يفيده من فعله
متخلص اقول يريد ان يعرف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء الاول
معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا يليق بالمستفيد
ان يكون مستبقى في غيره بالفعل مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون
لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال آن الفضل الى آخره
فقط يستبق بجملة بعد او بيان تام حتى الفعل كما بين العلم بما ينبغي وتارة
الا ان الشرع كما بين انكار النكاح ما يستبق والحكم ان لا يكون التفسير
بالحسن القبيح ولا يليق بهم التغير الشأن ولا معنى لا مساواة بين المعنيين
والاول

والاقول هذا الكلام يتضمن كون جميع الحروب المشتملة لهذه الالفاظ والمجاز
اما معتبر له يقولون بالحسن العقلي واما معتبر مفهوما بالاوفق الشرع على
على ان المعتبر له واستعمالها بعد بالتواتر او هم يستعملون الالفاظ عادة الى
الى باب انهم استعملوها في سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذه المعاني
لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر يحتمل عنه منفعل
وكيف لا وعلى هذا اللفظ جيدا وكذا المعاني في افعال الله ووجه آخر بعينه تقول بغيته
ان طلبه مما ينبغي كما يقول لكسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان
الصحيح في امثال هذا الكلام المستعمل الذي اضيف العدم ونحو الدرهم
الكلف بمثله وكذلك هذا الفاضل لا يليق بمثله الانه يدل على صدوره
عنه او حد او خلاف انضاف الى ذلك ثم انه كان العقل
على ايجاب الفائدة لا الغير لو لم يكن بمعتبر فيه الجود لوجب ان يعنى بالجود الذي
يعطي في سبيل ويقع على الحس بعدوان ما فات ذلك العدد
جواد ويطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما
يكون في بعضه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول شيء لم
يصدر في الخير بالذات لا ان الحاصل منه بالذات هو حركة الطبيعة
استعادة كمال منه لا الايجاب لكمال لغيره وانما وقع على الحس
الثاني والثالث في يكون بالعرض ثم ان الوضع على الحس لا يقتضي
الموت بالذات بل يقتضي انحلال الرطوبات والاعضاء والموت
يقتضيه بالذات عند اختلاف الاعضاء ثم ان المقتضي للموت ان لا يكون
مقتضيا للموت بعد ان لا اثر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي
بعد ان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الا ذلك الا ان بالذات

فهذا

بل بالوصف وهو اخلال شانه الذي اورده وهو كون الفعل نافعا والمصحح
الى زيل الوصف فانه يصح ويزيل الوصف بالوصف وانما يقبل بالذات كبعد مضادة
للكيفية الغير الملايمة وهكذا احال ساير الانفعالات الطبيعية فانها لا تقتضيه
غيرها بايجاب الهاشيا ان بالوصف فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود
بانه ما يكون بالذات اجيب بانه عرف الجواد والاحتياج اليه اذ لو كان التقيد
لكذا الى عرف الجود لم يحتج اليه لكان ان غير عرف النار وبانه شى يفيد حرارة
كيفية كذا وكذا احتياج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة
بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات بعيد وان المقصود
ويقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة
فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيده من الجواد وهو كل فاعل يكون افعل
من تبه غير هذه المراتب فان الفاعل ثبت بيع وقول الشيخ اعلم ان
الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن اعادة للكلام الذي ذكره في
الفصل السابق في غير هذا النمط والاولى حذفه لان اكثر ما قيل في الموضع الثاني
فقط وهو ان على الذي لو لم يفعل شيئا قبح ذلك به ونبا نبا في المقول
فانه لا يعتد به هناك شانه هو سلب الكمال هنا بانه مستعيض الى مستغن عنه
وظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه الفاضل الشارح وان اقرب
لا يكون طالبا [illegible] الاجل ان فعل حسن ليكون ذلك جارا بانه يجرى الوصف
فان ما هو عوض فقد يجوز عنه الاستغناء عن نفسه ويكون عند المحقق انه اول
واوجب من ان يقع ان يق فيه انه اولى نفسه واحسن ثم الى عقد — عوضا
الفصل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن عوضا فاذن الجواد والملك
الحق لا عوض له والملك لا عوض له وان فعل اقول الوصف ههنا هو غاية تفعل

فاعل يوصف بالاختيار فهو احق في الغاية قوله انما يكون باذن الباري
جل ذكره انما يفعل لعوض فهو الى انه انما يفعل لعوض بعيد ان غيره لا الى
ذاته وذلك لانه في كونه غنيا وجوادا فان ثابت ان الشيخ بيّن ان من يفعل
لعوض فقير ثم ان يكون ذلك الفعل حسن في نفسه لان الفعل حسن حسن
انتهى — ان لم يكن حسن بانه على ما يمكن ان يصير غرضا له ثم بيّن في ذلك ان الملك الحق له
مطلق وان العالى لا عوض له لا مطلق بل بالقياس الى ما قبل الامر بالكون
له عوضا بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي تبدع كالات [illegible] مستفيدة
الكمال ما فوقها نسخه وفي نسخة شيئم كل ما ذكر بارادة فهو متوقع
احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه من كونه مستفيدا او مستحقا للمدح فما علم
فصله — في ذلك معقلا اجل في الحركة والارادة اقول معناه ان كل متحرك في الارادة
فهو مستكمل وبينك عكس النقيض لان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس يتحرك في
الارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها [illegible]
التوسط ان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة كما بينه وهم وتنبيه
تنبيه — اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه [illegible] ان يكون
الغرض الا ان يكون الايجاب ان ذلك الحسن من شانه ان يحمده ويزكيه ويكون ذلك
مستفيدا [illegible] وكل هذا اعراض الغرض اقول لما بين ان على الذي يفعل — ويتكلم
لعوض بعيد واليه الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل
في نفسه على تلك الصفة مستقبلا لاختيار الفاعل اياه فهذا احوال الاوهام وقد نبه
على فساده بان وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه الا يجعل له ذلك لكنه
الغرض بل الغرض [illegible] هو كونه ما يتبع من الذم او يحمده ويصير مستحقا للمدح
كل ذلك عوض الغرض واعلم ان الفاعل بالوجوب الحسن والقبح العقلية بوقوف

يستكمل بفعله [illegible] فهو ان يفعل الفاعل الكامل يفعل لا لعوض في العقد اليه [illegible]

الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال
مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم
ولا يخفى انما ذكر الشيخ يكثر اي فعل الحسن والواجب في التقريب والتحديد وسمى
الثناء والمدح والحمد والشكر في المدة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة الى ان
طلبت خلاصة الا انه يقول ان نقبل انتظام الكل في العالم اتيان يجيء وفيه
الوجه الذي يقتضيه وذلك الانتظام على ترتيب وتفاصيل معقول لا يحيطه
وذلك هو العناية وهذه جملة مستعدة بسبيل تفصيلها اقول لما سبق ان العلل العالية لا
يفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام الذي في الموجودات
الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدوره بالقصد والارادة ولا بحسب
طبيعة ولا على سبيل الاتفاق فذكر في هذا الفصل ان تمثيل النظام الكلي الى تمثيل
نظام جميع الموجودات في الازل الى الابد في علم الباري الذي يحاذيه هذه الموجودات
مع الاوقات المترتبة الجزئيات التي يجب ويليق ان تقع كل موجود منها في كل واحد من
تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية
في جميع الاحوال التفصيل وذلك التفصيلات منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بالمخلوقات وهذه
جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الشيخ في المقصد في هذه الفصول التي
هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بقصده ووجه الفصول الذي لو كان الباري
فاعلا بالارادة ولم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا او التالي بالاتفاق باطل والمقدم
باطل اما الشرطية فان من فعل بالارادة فعلا اولى به فان فهو مستكمل به وذلك ينافي
الغنى وينافي الملك ايضا لا عبث بحث الغني في حده وينافي الجود اذ الذي لا يفعل لعوض لانه
اذا فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لا ينافي الاتيان به بهم تبين
وعدم الاتيان يوقع في استحقاق الذم وتجيء الاشكال الاشكال و[illegible] ثبت ان الفاعل

بالارادة

بالارادة مستكمل ثبت ان الله لا يفعل لاجل الشيء ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة
وهذه النتيجة اعلى عناية وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك اقول السير اللطيف في هذه الفصل
هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصد والمقصود هو نفي
الغرض عن افعال الباري تعالى لان الغرض لما كان مستكمل فيستلزم ذكر الغايات
وجعلها لا اوليا بالمبادي الاولى وغايات افعالها وورد التشكيك في الفصل الذي
الشيخ اختار في حقيقة المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة لا انما لا يشارك
غيره فيها ومعانيها والله تعالى نفى الغرض عن فعله وقدم الغرض لانه اول ما ذلك تقرير
في الفصل الاول انه اثبت المطالب وحده في فصلين بعده ثم في الباقيين في تفصيل
لحدودها وذكر في الفصل الاول وشرح الشيء في ان الفاعل اذا افتقد نفع الغير او حسن الفعل
كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متساويا لا تغير المبدا الاول في المبادي العالية
جعل الحكم عاما وما كان ذلك الا في ذلك بحيث النظام منسوبا الى العالي اذ [illegible]
لا ارادة ثم ان المبادي التي كانت فيها [illegible] ما يباشر تحريكها ولا نوع في ذلك
ذكر ان نظام الكل [illegible] نفي الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي
يعبر عنه بالعناية ثم قال انه خلاف الشيء [illegible] انها خطابية لانه يقال ما غرض
انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا او ان يكون غنيا لا يفعل ما وجب عليه
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ ان لا يجوز ان يكون [illegible]
دفع المذمة بفعله فان الغني اي لم يقع الا فيه وان يثبت به شيئا فهو فقير فظاهر انه
لحق خطابية بالطامات اقول هذا ما ذكره اراد الشيخ خطابية وقد قال
قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عنه هذا ما عن قول الباري لو فعل
بالارادة لم يستكمل غنيا ان يقال [illegible] انه لو فعل ما وجب بشكليات لم يكن

التلخيص

تهذيبها

[illegible] متقدم [illegible] غير

كما لا يلزم انه بل كان كما لا ينفعل فانا نعلم انه لا يطلب جسما او عرضا لانه لا يجوز ان يكون انقص
يستفيد الاولوية او دفع المذمة ان تنال من المستفيد شيئا لا يجوز لنا ما انه لم تكن
ذلك الشيء او الحكم بانه اولى به ان يحصل في باب الطاعات اذ ليس منقوض لا غير فطرق
الكلي هو النقص وتعظيم ثم تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة
كلية وبارادة جزئية ويعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى التي
يكون ذواتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة بجوهر تفصيلها للصحيحة فهو كانت
ارادة ما تشبه الغاية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد وينقطع
على انقطاع او على اتصال بل انما ان يكون حصل الطبيعة او معدومها والامور
الدائمة لا يجوز ان يقال انه لم يزل شيء له العقل وانه حصل ولا يجوز ايضا ان
يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل ما كان كذا فهي حاضرة حقيقة ليست جزئية ولا
ظنية ولا تخيلية ليس شيئا مما ذكرناه ان الايجاب السماوية تطلب شيئا
لا جسمانيا فان ان يحصل منها حيوان واحد كما بعينه كما الان يقتضي الحواد ما بينها
بعد غير حيث تقتضي تطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا الكمال فاجو في
متباينين واما نفس السماء فلها ما يجب للارادة الجزئية فلها ما يجب للارادة الكلية فيتعلق
بما يتعلق في الاشكال المكان وفيه سر ٥ قال الفاضل الشارح
الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول
بعده يشتمل على الطريقة الاولى والفصل الاول لم يقصد اثبات العقول اولا بل قصده
بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال النفوس المحركة
للافلاك فاثبت في ذلك اثبات العقول وحده اصنافا قصده بيان ان المبدا الفاعل
لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه ونحن نقول
ثم بين في النمط الثالث ان حركات السماوية تتعلق بارادتين كلية وجزئية

بتفصيلها

مفقودا

ان كان

وتبين

وتبين ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي يتعلق
بها بامر كلي التي تنبعث الارادة الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان
يكون ذواتا عقلية مفارقة القوة فان الاجسام وقواها لا تقصد [illegible] بقي ما
الكليات في تلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بتفصيلها الذي اثبته واما ان
لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء
لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا تصحبه قوة فلا يجوز
ارادة تشبه بالغاية المذكورة وقد تقرر في النمط الثالث ان
المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو اولى واحسن به والثاني ان المراد
الكلي كما ليس مما يتجدد وينقطع على الانقطاع كالكليات المنفصلة او على
اتصال الجسم كالكليات المتصلة بل يكون ثابتا واحدا اما موجود الطبيعة
او معدومها وابدا والامور الدائمة المثبتة بهذه الاحوال الغنية المجردة
المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال انه لم يزل [illegible] او يقال
كان حاصلا او هو مع حصوله طالب له بل يكون كل ما له حاضرة حقيقية ليست
جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب
النفوس الجسمانية وهي بريئة عنها والمحرك السماوي يطلب في تلك الحركة الامور
جزئية تتجدد وتتصرم على الاتصال فهو يطلب الجسم ما يطلبه بالحركة ثم يقصد
بوقته اذا هو نسبه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوس السماء
مرتبطة بجسم فيما من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال لنفسها وقد صارت
بذلك متعددة بتعدد انا واحدا او لولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين
فاذن مبدأ الحركة الكلية المطلقة ليس نفس السماء واما نفس السماء ففي
اما صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه الشيخ او

جزئيا

فاذ

فان نفوس السماء

الارادة

صاحب

وانبعثت

ارادة كلية منه او هو تعلقت بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة فيها
تنال الجزئيات في الاشكال بواسطة جرم السماء في الجوهر العقلي المفارق
كان ينال الجزئيات بواسطة ادراك من العقل الفعال فذلك ان كان اراد كان
صاحب الارادة الكلية كما وصفنا موجودا السماء وانما او هو هذه الفقرة لانه يريد
ان يقع ذلك في العموم على سبيل القطع والتحرز عما يوجب القطع بوجود هذه النفس
وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية ليس يجوز ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل
الاول شيئا واحدا ثم اثر المنفصل شوقا ونفس مطيعة ولا يكون اراد انها تحركها
لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون التشبه بما ينال عن علته الشوق العقلي
بعد ان يشير الى انه اثر الشوق وانه يتشبه بالمبادئ العالية التي هي العقول
المجردة وانه يتصفه على وجه عقلي فهو لغرض يتشبه به وان التحرك
الارادي يكون اما لغرض حسي او عن تصور عقلي واما الصادر في التصور
الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع مناف فاذن هذا التحرك يكون
لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن
التصور العقلي فهو كما يصدر عن النفس الانسانية من عقلها العملي والتحرك السماوي
لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم المتبدل والمتغير
في حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتألم فيحتال
فيغضب واليه الاشارة بقوله لا لذة او غلبة ليس مع النفس الموجودة في الحيوانات شيء منها
فاذن هو تشبه لكان الصادر عن العقل العملي فقوله ولا بد ان يكون المعشوق
مختارا اما لذاته او حالا او لشيء ان يتشبهما ٥ كل متحرك ارادي فهو انما
يطلبه المريد ولشيء وجوده في عدمه وكل مطلوب يختار لوجوده او لدوام اثره فانما
يجوز لدوام الطلب الذي يقتضيه فهو الجهة الثانية والجهة المذكورة الشوقية فاذن لابد ان

ويكون

يكون تحريك السماء لمعشوق مختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات
او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة
لكن الطلب طلب الشيء وهو ما والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا
او كيفا او كما او ما يشبهها من كمالات الجسم وقد بان انه لا يجوز ان يكون المطلوب في الحركة المستديرة
المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات في الحركة انه يكون لا محالة يتوجه
نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال لاجل المعشوق كمقاربة او مباعدة او ملاقاة
او ملاقاة لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وقد يجوز الحركة ينال حالا للمعشوق
واما ان لا يكون تلك الحال حالا فيه ويجب ان يكون مما ينسب اليه في ذاته
المعشوق او حال له فيه احد الاوائل لان تلك الحال للمعشوق في الوضع الحركة وقد
لا يكون الحركة لاجله هذا القسم لاجل نيل فان
ذات المعشوق او حاله وظهر في ذلك ان تحريك السماء الذي كان المعشوق لاجله
فان يكون اما لان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما قوله ولو كان
الاول لتوقف اذ ينال او طلب المحال ولكنه كان لطلب نيل التشبه من حيث
يستو هو نيل التشبه ليستو ٥ اي لو كان المعشوق مما ينال بالحركة او حالا
منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا بد اما ان يكون
يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحرك عند حصول
وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب المحال ولا ارادة للمستحيل
عن ارادة كلية بتصور بها جهة عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون
تحرك من اجل ان لا ذات المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله
بل هو محصل الذات في كمالات خارجا عنه ليس من شأنه ان ينال فيطلب المتحرك
انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شيء يستوي لكان اما فان

يستوفي

الكمال

المنبعثة

المتحرك

تعلقت

بحكمه

الذي هو

يوجد فيه تشبها بالكمال المعشوق او يكون لنيل تشبه لم يتفق والاول محال لانه
يقتضي عود التشبه المذكور بين اغنى الوجود فيصير النيل او طلب المحال فيتعين ان يكون
الحركة لنيل تشبه لم يتفق قوله فلا يبقى له كمال الا على سبيل تشبه المنقطع بالدوام
لدوام وذلك اذا كان المتشبه له يعد ويستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد
يتوقف لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ
بالتعاقب ه اي فلا يبقى الا تشبه بكماله اذ هو عند تشوقه الا على سبيل تشبه المنقطع
الحاصل في الحركة بالدوام لا بقاء وذلك اذا كان المتشبه له في الجنابات الغير
القارة يا بعد ويستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد ويتوقف لما هو بالقوة
يكون له خروج الى الفعل حتى انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه
حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون في تلك الحفظ دون ما ازايل المنعدم
في ذلك فيكون المعشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث هو اتمامها
القوة ويتشبها عنه الخير الفائق من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة
على السافل فيكون المشوق ه تحرك السماء تشبهها بخو ما له التشبه
وفي بعض النسخ فيكون للمشوق فيه الواو وتشبها ما الغير يكون حالة تشوق
المتحرك هو تشبهها بالامور التي بالفعل يعني المعشوق هو العقل من حيث
هو اما عن القوة ويتشبها عنه الخير الفائض فيكون ذاته من حيث هو تشبه غيره من حيث
هو تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث براءته عن القوة
واما بالقوة واما بالقصد الثاني فان يترشح عنه الخير حالة التشبه كانه يترشح عن
معشوقه وفي لفظ ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك با
لذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه على ما تحته قوله ومبدأ ذلك
في احوال الوضع التي هي ما شعب فيه وانما يجري بالقوة فيها خروج الى الفعل
فحج لا ان

بالكم

بعرض

يعني المعشوق هو العقل م

المحرك

بالكم في النفس قبل ه يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه
يكون في احوال الوضع وذلك لانه لا خروج من القوة الى الفعل الا الانتقال
في القار الغير الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي و
الفلك لا يمكن ان يتغير فيه شيء منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا
خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي بشعب فيه
لان الاجرام الكثيرة بعضها انوار نامية على الجسم والتقليد بحسب اوضاعها
والهيئات ليست في ذاتها فيها فيها لكنها لما كانت بعدات للاوضاع وصفها بها
فيها بشعب وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء يجري الفعل بما يمكن فيه التعاقب
وذلك يحصل التشبه بجهة الجوهر فانه في الكتب يجب انما وسم الفضل بالاشارة
والتشبه لاستعداد على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى المتشبه به
وجوده ه المتشبه به من العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا لكان
التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان التشبه به واحدا
منها بالاوليات به في المناهج وليس كذا الا فصيل **اقول**
يريد التشبه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد
اشار في بعض اقواله الا ان المتشبه به في جميع شيء واحد هو الحق الاول
وفيه اشارة في مواضع اخر ان كل فلك محرك عقلي معشوق يتشبه ذلك
الفلك به فيه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونها نه
واحد في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا
لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث
هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وصفا معينا وليس الا فلاك
طبايع يقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجوده

البعيرة

كل منها بتدوير او الفلك المائل بكل نسبة تحصل حركة في جميع الافلاك المقتضية لتلك محتمل
الحركة او الاوضاع وتفويتها اية لا يجوز ان يكون طبعها ان يتحرك الى جهة بعينها
او الوضع الآخر ان يكون من الوضع والحركة مختصة بتلك الحركة الارادة يمتنع تتبع
بعوض الى الوضع يمتنع لها فاذا ان السبب اختلاف في الاوضاع الحاصلة ولزم من ذلك
اختلاف في مباديها المتشبثة بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين
وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك يتشبه بما يحيط
به من ما يساويه والشيخ ابطل ذلك بان في نفس تشبهه به حركات من الجهات
والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف التشبه في التشبه التام
لا عدمه وليس التشبه به موجودا الا في فلك يخرج عن الممثلات ليس بفلك
البروج غير ممثل القمر فانه تشبه فلك البروج في الفلك حركات مع الاقطاب
و عرض ان مثل ذلك يرجع بان شيئا افضل هو بان يستخرج كان انه الا ان الفلكه
به الى الفعل كما في الفعل وهو من حيث يكون العقول ليس ما انه زكل
عقل على انه فلك في ذلك فان المتشبه به شيء اخر هو جواب في خروج الكمال
الى الفعل الا كل لا يكون ان يصير غاية لحركات جزئية بل لسبب ان يكون غاية لحركات
الجزئية امور جزئية فلا فهذا في الكل وملك الامور وان كان من جملة ذلك
قد دل على ان هاهنا امر ليس له الصورة ما فيها الشيء له طالع ما
بيانه قال ويمكن ان يكون سبب الاختلاف في كل ما هو اختلاف في معمولاتها
بالمتشبه كان بيانه فلا يكون كل معمول قابلة ان تحركها قد هو جواب في نفس في
لاعام وان ذلك يتفق كون الحركة المستديرة طبيعية وقد عرف ده وهم
وهب انه لا ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كلها يجوز ونبيه
فيها ان يكون تشبها به ولكنها لما كان سوى الاول ان تحرك الى جهة اخرى فيما اتى ه

الوقف

الوقف الحركة ثم كان يكون لما ان يطلب الحركة لاجله بقي ما ليست في لم يكن
في اصلها لو ذلك جهة من الحركتين لا ليستند من جهتها الحركة في الوقف من جهة على
جهة نقاها ونحن نقول لو جاز ان يتوقف بعينه الحركة يمتنع ان فلا جاز ان يتوجه لها يترجى
الحركة وذلك لعله ولكان نقائيل ان يقول لما كان لها ان تتحرك الى ان ليس سوا الى المقا
الا وان تتحقق جهة الحركة ثم كان ان تحرك الى مقتضى جهة معينة بل الى الكل لم يكن
الا ما هو الله ولا يعين الاجل ان فيل بل انها يطلب شيئا عاليا فيتبعه فيتبع يجب ان
يكون جهة الحركة كذلك ه قال الشيخ في سبب التشبه ان هو قال بعد الكلام فقول
الا لكنه انا نقول انما اختلفت هذه الحركات وجهاتها لشيئه ان يكون الفعل بالامور
الكلية العقلية التي تحركها القوة وكانوا اسمه واحدة وعلموا ان العقلي ان
حركات السماوية لا يجوز ان يكون لاجل شيء اخر ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل
معلولاتها اراده وان المحيط ايضا هيئة فلو ان نفس الحركة ليست لاجل
ما تحته القوة ولكن المتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات
كان مختلف ما يكون من كل واحد واحد منها في عالم الكون والفساد واختلاف موضع
منتظم به ثم وان نوع كان ان يكون جاه الى اراد ان يكون قريبا جهة معينة مرتبة
والقوة في رابه ليس ان احد الحركة مقصودة الا الموضع الذي فيه مقصودة
والا في بصفة وذلك ايضا يتبع الا متحقق وحيث حكم في جزء ان يعقد الطبيعة مستحق
الحق وان الحركة لاجل ينبغي غيره بل لاجل في انه قاله او كل الحركة كل فلك انما
هو يتبع كل الافعال وايا كل الى ما هو جهة وهذه السرعة يتبع غيره فهذا
يتم هذا الوهم ثم قال في ابطاله قال ما يقول الا لو انه ان الحركة ان يكون لا الا
السماوية في كان فقصده الا لاجل شيء معلول لا يكون وذلك انقصد في جهة ان الجهة
هيكل ان يكون ذلك ويعرف في نفس الحركة ثم نقول فاذا انه السكون كان يتم لما جزء

بنفسها والحركة كانت لغيرها في الوجود وتنفع غيرها ولم يجز أحدهما أسهل
عليها من الثاني أو عسره فخفّت الأنفع وإن كانت العلة الغائية تقتضي الحركة فاختارت ما
عن نفسه الحركة كما تنفع الغير لما كان مقصودها في لا جل المعدلات بغيره العلة الغير
موجودة في نفس مقصد اختيار الحركة وإنما يتبع هذه العلة مقصد من حيث الجسم
فقصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء فالحاصل أن لكل قصد يكون من
أجل المقصود تنقضي وجود أثر المقصد لا من جهة ما هو فرع جهة شيء آخر فهو الأهم
وجود أخرى له فهو لا يجوز أن يبتغي الوجود إلا لكمال الشيء الأخص فقد أما قال
الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح في الاعتراض على ما يكون غير
وارد لأن الحركة يستتبع الكمال لا غير القوة إلا الفعل بخلاف السكون فإذا
كان للمقصود وهو التشبه إنما كان حاصلاً بالكل بالحركات كان الكل بالنسبة إليه
السواء ولم يكن حاصلاً بالسكون فلم يجز الحركة والسكون بالنسبة إلى غرض على السواء
وأقول الصين أراد الشيخ تجويز السكون على الفلك تسليم ما ذهبوا إليه في النظر
يطلب التشبه بل أراده بيان ضعف ما ذهب إليه العوام في الفرق بين أصل الحركة
وهيئاتها من الأخص لكنه جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير وذلك على تقدير
كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء في العلة الداعية إليهما وأصل
الحركة لا التشبه بعينها واجبة لا إليه ولا يتهيأ إلا مثل ذلك ما اعترض وإذا كان
كذلك وقع الاختلاف في الحركات بسبب ما يتبعها من اختلاف في النفع فإن
المتشبه به أمور مختلفة بالعدد وإن الأفلاك غير متحركة لأجل الحجة وقع الاختلاف
بسبب تعدد ما أحالها ينبغي الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصد
وهو كون المتشبه به أموراً كثيرة فقال وإن جاز أن يكون المشبه به الأول
واحداً ولا جرت الحركات في أنها دورية ٥ هذه إشارة إلى أن الحركة

وهو

فاختارت ما
البعض
القول
تبع
الأول
دورية

وهو قوله فيختلف العلل أن المتشبه به واحد فهو الشيء على أن ذلك هو المتشبه به الأول بعينه
بعد العقل الأول واعترض الفاضل الشارح عليه بأن ذلك الواحد إن كان متشبهاً بغيره
أو بشيء لو كان منه ومن غيره من حيث هو كذا الواحد لزم تشبهه بحركات وإن لم يكن متشبهاً
بل كان المتشبه به غيره أو شيئاً ما كان منه ومن غيره لم يكن هو متشبهاً به وأيضاً تعليل الحركة
الدورية بذلك إنما يجوز لو صح على الأفلاك غيرها أما إذا كان السكون والحركة المستقيمة
ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون التشبه به واحداً باطل
والجواب عن الأول أن التشبه به علة توجب الحركة وإن لم يكن علة فاعلة لها والعلل قد تكون
بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وأيضاً كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن
يتشبه به لا يتصور إلا بعد وجوده المستفاد من العقل الأول فإذن ليس
هو متشبهاً به إلا مع اعتبار العقل الأول ولا بعد أن تكون استنادات الحركة
المشتركة فيها لاعتبار العقل الأول وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك
المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني أن الحركة يمتنع
أن تكون لشيء واجبة لذاته لأن المتصرم لا يجب لأمر ثابت فهي لأفلاك
ليست تجب لذواتها بل تجب لشيء آخر هو المتشبه به وإذا جاز أن يكون
نفس الحركة تجب لشيء آخر لا يجب ذات الفلك فإن يكون استدارتها
التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر أولى **زيادة تبصرة**
الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه
بالجملة فإن قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون
هذا فكيف هذا وجوّز أنه إذا كان المحرك يريد تشبهاً ينال منه على
التجدد أمراً أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الأول
كما يعرض لبدنك من الانفعالات مع انفعال نفسك وأنت إذا

هو التشبه وإذا جاز

طلبت الحق بالمجاهدة فيه لا باللجاج لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم
انه كيف يمكن ذلك وانما يتم تشبه بخيالات لا عقلية صرفة و
ان كانت خيالات غير عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة بيد
الجسمانية وانت عند تلوح المعقولات في نفسك تقتبس كالكها لما
من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات في
بدنك ثم اذا استثبت قربا آخر في البيان مناسبا لما كنا فيه فا
فاسمع ٥ قد سلف ان حركة الفلك انما هي تحركه
اياه او ضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به في
الاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها بكيفية
كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى المحرك فالكمال اللائق
بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال و
التشبه وان يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك في نوع
اللوازم فاذن هيهنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحرك يقع
عليه باعتباره منسوبا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره منسوبا
الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل
انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك
ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل

بل

المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية المشغولة بالشواغل البدنية قاصرة عن
تصورها حقيقة ما هو اقرب اليها منها مثلا كما هيات كثيرة في كمالات
النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد التفصيل
في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك
مثالا ورضي وهو ان القوة الخيالية في الانسان اذا اقترنت بها المبادئ الالهية
التحريك بدنه لا يتعطل عند انفعال النفس ان تتلقى في انها ربما انفعلت بل — امعان
تمثلت منها صور خيالية مناسبة لتلك الانفعالات ونحوها كما في الحالات التي كثيرا ما
ه يتوقف للبدن في تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب
بقية او رعشة او سكون او غير ذلك ثم هذه الامور والآنة على جواز
ان يتوقف تحرك الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته عن
مجرد الخيالات في انبعاثها عن الانفعال الحاصل للنفس في تصور كمالات — انبعاثها
مبدأه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا انقضت لكون نفس الفلك مجردة
عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في
الفلك كنفوسنا ان طلبت تحقيقها فاقرأ كتب الشيخ لا وذلك يقول الجد انت اذا
طلبت الحق بالمجاهدة فيه ارباب الحكمة في انشاء عمل مع الارتياض لعلك تطلع على التعقلية — لا بالتقليد
عن جمهور المشائين في باب الخ لعلك هو كذا والنفس الفلكية واضح
بعدما اطلعت على احوال النفوس الفلكية قبل ان يعرف احوال النفس الفلكية
فاجتهد وبالغ الفضل واضح وههنا قد تم كلامه في حالات افعال النفوس الفلكية — غايات
الفلكية لكنه كان ذكره مشتملا على اثبات عقول مفارقة هي مبادئ لتلك الغايات اكد
اثبات العقول بضرب آخر في البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي
في الكلام لما قبله **تنبيه** القوة قد يكون مع ايجاد شيء منه تحركه

القوة التي في المادة وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي
للسماء ثم ليس الا ولا متناهية والا قوى غير متناهية وان كانت عددها لا
بغير نهاية لمعنيين ٥ اللانهاية واللانهاية فيما الا على الشدة التي تلحق
الكم لذاته ويلحق كل ماله او بسبب اشتماله على كمية بسبب ما الكمية فيما يتوهم
المتصل وهو مقادير المقدار ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض اللانهاية
في الازدياد ولا نهاية النقصان على نحو ما يمكن الانفصال فقد يمكن فرض اللانهاية
في الاشياء فرض اللانهاية الاعداد له على غير اتساع الانفصال والشيء الذي له مقدار
كجسم او عدد وكالعلل فيفرض فيه النهاية واللانهاية فيه كذلك واما الشيء الذي
يتعلق بشيء ذي مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان
او اعمال متوالية لها عدد فيفرض فيه النهاية واللانهاية فيكون بحسب المقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض
الاتصال في زمان ومدة العمل واحدا مع فرض الاتصال في زمانه او مع
فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى باعتبار
الاعتبارات يكون ثلاثة اصناف فالاول قوى يفرض صدور عمل واحد
منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامها مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من
ذلك ان يقع على غير النهاية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل
واحد منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم
في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه والثالث قوى
يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف صدور سهامهم

ولا محالة

ومنها ما يعرض لكم المنفصل ونهايته بالعدد ولا نهايته

المقدار

المتناهية

ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب
من ذلك ان يكون العمل غير المتناهي عدده غير متناه فالاختلاف في الاول بالشدة
والثاني بالمدة والثالث بالعدة فاذا تقرر ذلك فنقول ليس غرض الشيخ في
هذا الفصل الا كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان
مراده ان يختلف فرض النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك
تمثل بالمادة التي تتحرك حركة متشابهة تحريكها وذكر ان المتشابهة في اللامتشابهة
يقال ان تعدد باعتبارين لاختلاف سبب مع انهما قد يقال ان لغير المتشابهة
يقال لا تتكلم اولا بهو وقوله اشارة الحركات التي تتصل حدودا او نقطة هي التي
يقع بها الوصول او البلوغ عن حركة موصلة يكون في ان الوصول موصلا
بالفعل فان الان في التصاق الجسم مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن
ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون
صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا و
الان الذي يصير فيه غير موصل وفيه غير الان الذي صار فيه موصلا وفيه بينهما
زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة وهذا بيان امتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات لسبب
ان الحركات التي هي على الانقطاع [illegible] وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا
في هذه المسألة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب
افلاطن ومن تبعه الى نفيه والكل واصحاب الرواقيين ومن وافقهما حجة
المشهور للمثبتين ان المتحرك اذا صار بالفعل الى حد واصلا اليه ان ثم انه
اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه في
ان ولا يمكن اتحاد الانين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك في واصلا مباينا

متشابهة بحسبها وبالتشابه الذي يحرك غيره

البلوغ

قوله

ليتبين

انتهى

هو فاذن هما متشافيان ولا يمكن بيان الآن من غير تخلل زمان بينهما
كما مرّ في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك
المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الا ذلك الحد
ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود
المفروضة في المسافة المتصلة التي يقطعها وكذا في الحد وقد ابطلها الشيخ
في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد الذي هو كنه عنه انما يقع في زمان
كالحركة فان عنوا بالآن المباينة طرف زمان المباينة حتى ليس لمشتبه انّه يكون
ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه الطرف الآخر كما عن ذلك الحد وطرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ينقسم حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو آن بعد ذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ويكون
لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يجوز ان يكون قاطعا فيه
بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا ابدل
نقط المباينة لاحقا فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللاحقية
ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصير عنه
عند غاية موجبة تسمى باعتبار كونها مرتبة للمتحرك عن حقا متوجه له لا حدا اخر
ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور وكل ما يسمى باعتبار
الاتصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل الى الاتصال
يوجد في آن ولا الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما العلة
فلا يحدث الا بعد وجود ميل بان يحدث ايضا في آن ويتوقف حالما
ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع
اجتماع الميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان

يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدمه يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمة نقول
لما يتوهم المتن فقول الشيخ غرضه الحركات المختلفة بالتي يفعل حدود النقطة
الحدّ الغ... النقط فان كل نقطة حدّ ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة يفعل حدودا
مثل الحركات في الكيفيات والكم متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما يقتضي
لما حدا ما يرجع عنها هي قد فعلت حدا وانها اورد النقط بعد ذكر الحدود لان
البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا يفعل نقطها اوضح لان النقط في
الرجوع يكون اسهل واوضح وايضا وصف تلك الحركات بانها هي التي تقع بها
الوصول الى البلوغ لان الحركة لا حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي
بها يقع وصول الى الفصل الى منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول
الا بالتوهم واخذ الحركة الموصلة بدل الحركة الموصلة التي هي المعتمدة عليها في
بيان المسئلة على امتناع اجتماع الحركتين المختلفتين ان الميلين حتم لم يسم الحركة الا وصل
بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار الآن كما مر وانما وصف الحركة بانه يكون في
آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل على امتناع وجوده في ذلك الآن في
للامكان وجوده في آن يعقل فان الاتصال ليس مثلا المفارقة وغير
ذلك فانه ينقطع في آن ثم انتبه ... ذلك الآن يعقل ثم انه يزول
كونه موصلا الى الحد لا يكون الا في ... مفارق ومتحركا وانما قال ولو تحرك
كونه موصلا مع ان الحركة التي بحسب الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك
الحد لان الحركة الاصل الذي ينبعث منه الميل عند الطبيعة او الارادة او القوة
القاسرة ربما يكون باقيا وموجودا ما هو سببه كان متحركا وهو المبدأ ...
بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الا ان الاول المذكور انما يكون
في جميع ذلك الزمان حاصلا ... ويكون غير موصل في حده والثاني

Margin notes (right page): اوردوا · موجبة · الآن

Margin notes (left page): يقع · الفناء

Below right page: مثلين

Catchword: يكون المتحرك عديم الميل

زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان ووقت لا زوال
الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل
الفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل
لامتناع ما صدق فلوه عن النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الآن الاول
مالم يرد عليه آن بعده فانه لا يجوز زوال الوصول واذا كان جائز الوجود ان
كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الآن الذي هو معلول
ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحاكمات نفي الوصول للتقيد ولان حجة الشيخ
في غير ذلك فان الميلين المختلفين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بل لا يمتنع
واحد منهما يستلزم عدم الآخر فلما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع
مع علة الشيء وهي عدم المفروض عند وجود الميل الثاني ثم اشار الى الآن
بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل فهو غير الآن الذي صار فيه موصلا
دفعة وبين زوال الوجود بالضرورة زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان
كان فيه موصلا وذلك من الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو
زمان السكون لا محالة زمان سبب ... اعني الميلين معدوم تمام و...
قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انما نبه على ... الا انا نبه على اشكال
وهو ان عدم الآن يجوز اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار
الآن زمانيا والثاني لا يتعقل اذ يكون ان عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم
تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال نحو لكم عدم الآن
اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون
عدمه في جميع الزمان الذي بعده معلوم قال السائل ليس البحث عن هذا لان عدم
ذلك الآن يتحقق الآن في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم

بقية

ان ذلك

ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكن ربما يوجد ابتداء الزمان الذي
هو فيه معدوم وليس آنا فيه بل هو معين وذلك الآن لا يتحصل الا ان يتعقب
الشيء بعضه في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف
تلك الصفة قال في التقرير كلام الشيخ والاشكال باقي عليه من وجهين الاول
ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول يتحمل
الانقسام فالجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل فيه الشيء لم يكن الحصول في
كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل الشيء وكان
الحاصل هو الذي يستحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول
موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول الشيء على التدريج
بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم
الآن الموصوف انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعده
ما لم يكن فلابد من اول الحصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين
لو سلم صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي
بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال الآن
حاصل في زمان ما حصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن
المماسة وحينئذ يكون هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول اما على الوجه الاول معنى الحصول
على التدريج هو حصول الشيء الذي هو بتمامه لا يكون الا في الزمان كالحركة
وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها
حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان من حيث هي متعاقبة بل الهوية تحصل
اشياء كثيرة بل هو شيء واحد في نفسه يقبل القسمة لا الى اجزاء ... المتقسمة
لا يكون الا اشياء واحد منطبق على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف ...

سيحصل

حصولا

تتالیه

وذلك الاخر في ذلك الطرف لا زوجوده مع عدم الحصول في طرف الزمان بل وجب ان يحصل
مقارنا بجميع ذلك الزمان واما بعروض القسمة فيكون حصول الفوائد في اجزاء
ذلك الزمان شيئا فشيئا بشرط في الاعتبار الاول فالثاني في الاعتبار الثاني فهذا هو الحصول
على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل انما في طرف زمان فقط كحصول
المتحرك على حد في الاستقامة مثلا واما في زمان لا في طرف الا يكون الاتصال منطبق
على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشيء حاصلا فيه وهذا ايضا منقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف
حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كالاتصال ووصول
والكون المتوسط في فيما يخط منهما فان جميع ذلك انما يحصل في زمان في طرف
او فيه دون طرف ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما
يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وتبين في ذلك فرض الصور انقطاع النقطة
فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق في طرف الخط وليس بصادق
مع نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس
الخط وليس بصادق في طرفه ولازم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة
يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي
في نفي الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي في نفي الحجة
التي اعتمد الشيخ عليها فان الملاقاة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا
فيه لا يمكن ان يكون مبدأ او زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا فان ذلك الآن
متقوم الحدوث بسبب يتقدم ولا يمكن اجتماعه مع السبب الاول لان الشيئين [?] يجب
من الموجودات التي يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مجال لان يوجد ان في اطراف ازمنة
ولا ما يكون منطبقة على ازمانها فيها ادى ما يوجد في الازمنة من اطرافها والله اعلم
ازمنتها

الثاني يوهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ويبين انه يعجب
ايراده ايا بما يعود تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يبطل الحجة المذكورة
المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشار به الى وجوده في آن
الملاقاة وبسبب توهم هذا الفاضل ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب بل اقتصر على ذكر معلوله وهو
زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بالنقض وجوز [?]
اولا ثم بانه لا يمكن اجتماع تثليث المتخالفين وهذا انما تم لو لم نجوز وجودهما في زمانين مختلفين
يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه ايهما الا احدهما او كلاهما وفيما قررنا الكلام في ذلك ما [?]
هذه المواضع كفاية قوله ولكل حركة في مسافة في شيء لا الى [?] يسكون فيكون عند الحركة
التي بها يستحفظ الزمان المتصل فان الحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية المتصلة
٥ لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في الطعن في ذلك وهو
بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة فرض فيها شيئا [?] تلك الحركة لا المسافة الماخذ وينتهي اليها
سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة
لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فان الحركة التي هي مقداره يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر
لكن الحركات التي لا تختلف يكون الا مستقيمة والمستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة
لا يمكن ان يتصل الى لا نهاية لوجوب تناهي الابعاد فالمستقيمة فاذن هي وضعية دورية
واعلم ان القائلين بعدم السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان الى بعض
الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض
بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون
مستندا الا الى ما هو مثله في الاتصال الواحد الكلي فاذن الحركة الحافظة للزمان
متصلة واحدة ولا حركة متصلة دائمة سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا
المطلب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كما اقتصر فائدة انما يجب ان يقال

حار غير موصل ولا يجب ان يقال انهم يقولون انه صار مفارقا لان الحركة المفارقة التي
هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس تقع دفعة ولا يجتمعان اما اول حركة ومفارقة
وان زوال كونه موصلا واقع دفعة ه هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم و
هو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيت ما عنهم عن التي ذكرها الشيخ عند
اثبات الان الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم الشيخ بان زعمهم
غلطوا بهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست
يقع دفعة بل في زمان ولا يجوز فيها شيء اصلا والان الذي هو طرفها لا يوجد فيها فانه توجد ه
ينقسم اليها الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وكذا الحال المفارقة وما يشبهها
فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في ان بل يجب ان يقال ان
المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في ان فان
كون الشيء غير موصل قد يقع في ان كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء
وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة الا بان تسقط المباينة بالكلية فغير
مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي تكون في هذا في
جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها بل لا غير مؤثرة في المعنى اما الحجة
في ما توهم فيه فاذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن
ان يقال في تقرير هذه المسألة تنبيه فالحركة التي يطلب حال القوة معها من
حيث هي غير متناهية هي الدورية ه قد مر في الفصل الاول في الفصول
الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها التي تكون على اعمال او حركات غير
متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية
فاذن الحركة التي يجب ان يتوقف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية
لا غيرها ولما كان هذا الحكم وقعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تنبيها وقد ظهر ان

الفصل

١٤٥

الفصل الذي ان يزيد على نهاية القوة التي لا نهاية لها يجب المدة او العدة اشارة
اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يخلو الا ان يكون ه
شيئا فاذا حرك بقوة جسما مبدأ نحو حركات لا نهاية لها في القوة ثم فرض
ان يحرك الاصغر في ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحرك اكثر في ذلك من المبدأ في الفرض
فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا لانه
ه يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير
المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم
بالقسر او بالطبع لانه اما ان يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان
اما الاول فلما اشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما اشتمل عليه الفصل الذي
بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره
جسما غيره اشارة الى القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون
الا متناهيا وذلك لما مر في وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك الجسم بقوة جسما
من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها يجب الا يكون او ان لها وكيف القوة
في القوة فان غير المتناهي لا يتجزى الفعل ثم فرض ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما
اكبر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار فحرك القوة بعينها في ذلك
المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما
يعاوق القسر بحسب طبيعته التي هي طبيعة الكل من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة
الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل
طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر ه
الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا تمام ما بينه الشيخ
في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل المتقدم ان دليل الشيخ

وما سيأتي ولما كان مبدأ التحريك واحدا بالنوع وجب أن تتبع الزيادة التزايد
القوة في الجانب الآخر وإن فرض اللانهاية فيه وكذا النقصان ويلزم منه انقطاع
الأول فيكون في ذلك الجانب أيضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فإذا
هذا التوضيح واعلم أن هذا البرهان أعم مما قصد إليه الشيخ فإن حاصل
هذا أن القوة الغير المتناهية لو كانت تحرك بالقسر جسما فيلزم حينئذ أن يكون تحريكها
إما متناهيا وإما غير متناه ويلزم منه كون متناهية بالعكس الحاصل مما أو حاصل من فرض غير
مطلقا هذا خلف فإذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية
يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لأن غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وإن أراد الشمول
الموارد أورده أنه قيل إن ما عليه يتجوز أن يكون النقصان ونفي التحريكين
السرعة والبطء وح لا يلزم منه انقطاع أحدهما ممنوع لأن المراد بالقوة
المذكورة ههنا هي القوة اللانهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدة
على ما مر ثم أنه أورد عليه سؤال آخر وهو أن القائلين بشأن الحوادث لما
استدلوا على وجوب أن زيادة كل يوم على شأن بهما رد الشيخ عليهم بأن في العالم
مجموع موجود في وقت من الأوقات لم يجز الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن
أن يكون منقضيا للشيء بما قال ولقائل أن يرد عليه ههنا ما به رده عليهم
بعينه وهو أن يقول ليس للحركات التي تفعلها القوة عليها مجموع موجود في وقت
ما فإذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان فلا يلزم ما أورده عليه بعض
تلامذته هذا السؤال وأجاب عنه بأن المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على
تلك الأفعال وهو المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك
الكل أقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف

بالعرض جسمية م

الحوادث

الحوادث فإن مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما امتنع الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ثم قال رحمه الله فإن قيل الخ يريد أن يبين ويحقق أن
إنما استدلوا على تناهي قوة القوة على تحريك الكل وتجويز في جميع النقاش
في تلك الأفعال الخ بعيد والإشكال الخ قول الشيخ ثم الحكم بتقوى الازدياد عن
الحوادث الغير المتناهية مطلق بل ذكره أنه النمط الذي حصل جميعا لا يمكن
أن يوجد في وقت غير المتناهي المعدوم فقد يجوز فيه الكثرة والقلة ولا يلزم
ولك كونه غير متناه في العدم وفوقه الآلة ويفرح بالزيادة الكثرة أو قلته لا ينافي
كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الأول إذا
اختلفت جهتا بهما من جهة الكثرة والعدد وجهة اللانهاية وبيان ذلك
أن كل ما يتصف مترتبا في العقل أو في الخارج مقدار الكثرة أو عددا فيكون
لا محالة لا تشتد وحينئذ يلزم أن يوصف تلك الاشتداد في الجهتين معا
بالتناهي أو لا يتصف جهتها التناهي أو يوصف في أحدهما به ويسلب الأخرى عنه
والحكم بالازدياد وإن شاء عليه لا يكون إلا في جهة الموصوفة بالتناهي
لا ينافي خواص الحكم الغير متناهي فإذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي تسلب
اللانهاية في جهة الأولى بحسب النظر المذكور وإنما امتنع تسلب اللانهاية عنه
ولو كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء في ذلك أن يبقى على
غير متناه وهو غير ما نحن فيه إذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث
في جهة الفرع الماضي والازدياد في جهة الأول المستقبل على أن الحال لم يكن الحكم
بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا لكن وإن أن الأفعال الصادرة عن القوة
المذكورة فلكل الآن لا تشتد أو صحيحة أو احد بالوقت وكانت مشتركة في الزيادة
والنقصان بحسب طبائع المقدورات المختلفة وجب أن يجوز التفاوت في جهة

المقدورات

الا فوق وكوجب التفاوت تناهيهما وعكسه ايضا وبذلك اشرفت المقدمات
فهذا ما عندي في هذا الموضع وانما عبارة الشيخ في اجوبة الحكم عند ما يتفحح
بالغد وصرح بلفظ فيها **مقدمة** اذا كان شيء اعظم من جسم ولا مانعه في ذلك الجسم
كان قبوله للاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع
حيث لا معاوق اصلا **٥** لما فرغ عن بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير
متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية بالطبع اي محركة
ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم
من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا مانعا عنه بل كان ذلك بقوة فكل
كان فاذن لكبيره وصغيره اذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين
في قبول التحريك وان كان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية
لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوق اصلا فلا يجوز ان يوجب
لسبب الجسم تفاوت في القبول بل حتى ان لو فرض ذلك لسبب القوة **٥** وهذه
ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها
لا محالة بجزوه فكل الجسم خاليا عن المعاوق والا لم يكن الطبيعة طبيعة لكل
الجسم فلا يجوز ان يوجب بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى
بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي من المقدمة
الثالثة وهناك سيتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب المعاوق بل
لا غير فهو في الطبيعية بسبب القوة الفاعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة في الجسم الاكبر
اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر فهو
تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها
بالقوة شبيهة بتلك مع زيادة **٥** وهذه ثالثة المقدمات وهي ان

القوة

ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها
المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزئة بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة**
نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية يحرك ذلك الجسم حركة
طبيعية بلا نهاية **٥** لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكر في
صدر الفصل فقوله وذلك لان قوته في كله الجسم الاكثر واقوى من قوة بعضه لو
انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة حجمه في القدر توجب
زيادة في التحريك حتى يصير نسبة المحركين والمتحركين واحدة اشارة الى المقدمة الثانية
والى السبب الذي احتيج اليها وهو ان التفاوت لو كانت في الكبير اكبر منها في الصغير
مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المحركين والمتحركين
واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل التحريك فحكم
حكم ما لا يختلفان والحركات مختلفة اشارة الى ما بين في المقدمة الثانية وهو كون
التفاوت هنا بسبب الفاعل لا بسبب القابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ
مع فرض حركة غير متناهية عرض ما ذكرنا **٥** تقرير البرهان ما لا حاجة اليه
وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه
تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متشابهة كانت الزيادة
على حركاتها على نسبة متشابهة فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج
اليه لان الالزام ما كان ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر
لكن لما كان ذلك في الجواب يتوقف لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي
غير متناهية فلا تتناهيا ولم يكن كذلك لان القوة ليست الواحدة بل انما
لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر
ايضا لكونها على نسبة جميعها المتناهية على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في

جسميهما

الكتاب في جامع العلم انا ذكرنا ان الشيخ ذكر بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك نفسه بامتناع صدور حركتين التحريك عنها احدهما بالقسر والاخرى بالطبع في زمن
غير متناهية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير
المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الاول استعمله هنا انما برهان الذي اقامه
على امتناع كونها محركة بالطبع اخص منه ولا مدخل في ذلك لما لزم ان يقيم الا على
امتناع صدور التحريك الغير المتناهية عن قوة حالة في الجسم مطلقا وفيه تسامح
بانقسام ذلك الجسم على انه بالطبيعة والنفوس الفلكية في اجسامها وبالجملة
القوى المتناهية محالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل
التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناهيا ولا التحريكات الصادرة عن النفوس
النباتية والحيوانية مع ان جسمها المركب لا يخلو عن مقاومات تعيقها طبايع
من ما ينبغي [illegible] ولهذا اكثر من تلك النفوس ما لا يقسم [illegible] احكامها لما كان
المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة فيه لا نهاية لها مبدأ
لتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على الحصول مقصود

المنطبعة

بانقسام محالها لكنها
ملك الحيز اجسامها
فاذن هذا البرهان
اخص مما يجب ذكره

تنبيه فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية
وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب
وجود حركة غير متناهية وبان انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان
الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة
للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى
الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فاستنتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء
ليست بجسمانية وما يجب ان يكون مفارقة فاذن هي مفارقة والمفارقة
اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما يحاول

بخروج

بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك
فاذن هي مشتوقة في التحريك الى من يكون كمالاته موجودة بالفعل فيتحرى تلك
الكمالات التي بتغير القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون
ذلك الشيء هو سبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها
تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول حيث ان السماء تحرك
عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا
محضا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الاول [illegible] هو محرك اول ويجوز ان يكون
الملاصق للتحريك قوة جسمانية **٥** قد تبين في الفصل العاشر من هذا
النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية و
وقد حكم بانه مفارق عقلي هو ذلك يوهم تناقضا فنبه على ان ذلك غير مناقض
لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان عقلي لا ينافي كون الفعل مبدأ ا
قريبا ما واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي
والغاية وان كانت فيه حيث هو علة الغاية الفاعل مبدأ ابعد الفعل من
حيث نسبت الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى الفاعل
العقل مبدأ قريب منه فحمل ما اشكل على انه قبل ذلك بين وهو ان المحرك
القريب انه كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونها متعاقبين
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فليكن حيث هي التحريكات الاولى
التحريك فليجوز ان غير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون تحريك غير
متناهي التحريك بحركات شتى ثم يصدر عنه ذلك لانه هو كانت غير متناهية
لا على انها يصدر عنه لو انفرد بل انها لانه ال ينفعل عن ذلك المبدأ
الاول يتبعه واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير

الوسائط

الغير المشابهة والتأثير على سبيل الوسائط بغير ما يتره على سبيل — الغير المشابهة
المبدأ الله وانما يمتنع فيما ان جسم اذ هو النفس فقط ٥ فمن السؤال
انه ان جاز ان يجوز المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون من تلك القوة
مشابهة التحريكات دائمة التحريك فيكون تحركه بغير الحركة السماوية الا انهم
ثم اضعف بنيه على السؤال بانه يجوز بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلا — الحركات
غير مشابه الحركية كما في كان في جسم ان يتحرك ومنه في تلك القوة الاولى
منفصلا غير قادرة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متشابهة وذلك
المحكم على انه لا يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تفعل
دائما عند تحرك المحرك العقل وحصل بسبب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان
بالفرق بين انفعالات غير المتشابهة وبين التأثيرات غير المتشابهة على
سبيل الوسائط فبين تلك التأثيرات على سبيل المبدائية وذلك ان الشيخ — دائر
القوى الجسمانية هو الذي ثبت فقط والغرض ان فضل الثانية بأن الامور الحادثة
في النفس الجسمانية لا يجوز ان يصدر عن العقل فانها لا ثابت لا يكون علة — الثابت
للمتغير وان جاز فلا بد من حركات عنه غير ادا حينئذ لا النفس وحدها لا — تحركات
ان تلتفت في شرح القوى الجسمية بانها لا يقوى على انفعال غير متشابهة لاختيار
الفعل الا على العقل دائما وجواب المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود
الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند تجدد احوال في جسم كما صفته الى ارادة
او ميل طبيعي او قسري يكون كل جزء منه متجدد وحال مع علته متجدد دائما فيتصل — كمن حال م
التجدد واشتغ المحرك ولولاه لتشعب التحرك فاذن لا بد من محرك متجدد احوال
وليس هو المتحرك ولا انشع في الفلك انتسب عنها الاحوال الى طبيعة او قسر
تتشابه بها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بسبب
اختيار

انفعالات

تعا

انفعالات عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه يعلن على ما صرح ويمكن
لا يتصور بينها لا يشير انفعالات واقد لهم اقول فالمبدأ الفارق المتعقل
لا يزال يتصور عنه تحركات تخف نبه للنفس السماوية على هيئات تخف نبه
ثم قد ينبعث عنها الحركات السماوية النحو المذكور فلا انبعاث لا تأثير
الفارق متصل في جميع ذلك الا ان متصل على ان التحرك عن المفارق لا لكن — الاولى
نحو هذا اقول فيه بان الكلية صدور الانفعال المتجددة في النفس الفلكية
عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس يعلم عن عن الشرح مستشهدا بحاب — مستشهدا وهو
ان ... قد شهد بان محرك كل ذرة تحرك لتحريكها غير متناهية وانه غير متناهي
القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فقد نقل عنه كثير من اصحابه من عنوان الحركات
بعد الاولى قد تحرك بالوحدات الى الاجسام والمحب انهم جعلوا لها نفوسا
عقلية ولم يكفر هم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا القوة جسم جو غير ممكن — التصور
لا يحرك فيه الاية او يتحرك بالوضع ان بسبب تحرك فيه الارادة وان ان خفف بلم يتحرك ان نفسه — لم نسنجر ان
يقول ان النفس انما ظهرت الى ان متحركة بالوضع الا بالمجاز وذلك لان المحرك بالا
هو ان يكون الشيء جاء وضع وموضع بسبب بعد فيه ثم زوال تلك بسبب زواله
عما هو فيه الاول هو منطبع فيه اقول فلا تبعد بان كثرة العقول ان قوما من ...
... ان المشهور في جميع السموات واحد وان المعلم الاول قد حكم في
موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجها كل واحد من قد ذكره في تلك
القوم زعموا ان الحركات السماوية ان يحركها المنطبعة في جسمها وهو انهم
القول بحركتها بالوضع لا ان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالوضع مع المتحرك
المتحرك لحقيقته من حيث يتحرك الحركات ولا سبب بل يجب ان ينتهي الى
محرك غير متحرك من حيث هو محرك فانه اذ ذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث

هو محرك هو العقل الاول والعقل الاول وسائر ما عداه الى ذلك الواحد
من المحركين متحرك اما بالذات او اما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز
ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى
مثلا من حيث كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور
المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول
فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين احدهما قوله لهم اولا وان الاكثر منهم
يدعون ان ذلك مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها
تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وبان
القول بشيئين ان محرك كل كرة جوهر مفارق فكان القوم المذكورون
قد غفلوا عن جميع القولين واثبتوهما والثاني انهم اعترفوا بان النفوس السماوية
تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتحريكاتها وذلك ان التصور العقلي لا يمكن
ان يكون بجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث ثم كل متحرك بالذات
او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان
يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية
بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ
ازال وهم من ظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وقد يثبت النفوس الفلكية بها
ببيان انها غير متحركة بالعرض وذلك لاجل عزل النفوس الناطقة وجميع ذلك في
واعلم ان المحصلين من الحكماء لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون
انما ذهب اليه قوم منهم لا قدرة لهم على تحصيل [illegible] ذلك قول الشيخ في كتابه
الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف [illegible]
عدد الكرات المتحركة على ما كان تحقق في زمانه وتبع عددها عدد المبادي

المفارقة

المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد
لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصها وثامسطيوس
يصرح ويقول هذا اشبه ان الاشبه والاحرى وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على
انه غير موجود ومبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول
يفيض عنه بسبب انه بوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيمتنع لذلك ان المبدأ
الاول في وجوده اثنان او مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا
لانك علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا تكون
ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاج الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا و
عنه ما يقتضيه بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت تعلم انه وجود
عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في جملتها العقل
اقول يريد بيان ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما بل هو عقل مجرد وان
الفصل الثاني من هذا الفصل مشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة التي ذكرها في
العقول وتوترها في الفصل ان المبدأ الاول ليس في كثرة لوحدانيته كما بينت
النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يجوز مبدأ الا لواحد بسيط الا
بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيمتنع لذلك
ان المبدأ الاول لوجود الجسم لكونه مؤلفا من شيئين او يكون وجود الجسم
عن مبدأ فيه حيثيتان ليمتنع ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط
الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للآخر بل يحتاجان معا الى
علة يوجب كل واحد منهما فان ذاتيهما والمركب مسبوق بهما وباجزائه او يوجبهما
معا ولا يجوز ان يكون علتهما الثنوية شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول

جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا بنفس تتعلق بجسم بل هو عقل
محض وانت تعلم انه يمتنع ان يكون هذا النمط وجود عقول متباينة الذوات
من مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول من سلسلتها
ان هو الذي محرك الفلك هو اول الافلاك او غيرها العقل انه لم يكن
محركا للفلك اي لم يرد ذلك لما في التجرد والبراءة عن القوة
فقد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة
العدد وهذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما رياضية وذلك وسم
بالشبه وانما جعلها بعضهم تذكيرا او شبيها على كثرة العقول في الاول هو
موقوف كثرة الاجرام العالية والثانية موقوفة كثرة محركاتها اعني نفوسها و
الثالث موقوف كثرة مشوقاتها اعني عقولها والرابع موقوف اختلافاتها
الذاتية بعد اشتراكها في بعض اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل
ثم غيب على ان نوقف عليها الله عليه ووعد ليبين ذلك اما المطلوب
الاول فانه النظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال قد يمكنك ان
تعلم ولم يشتغل ببيانه وانما اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه
على سبيل الاجمال فقال الاجرام العالية ينقسم الى الكواكب والى الافلاك
اما الكواكب فينقسم الى السيارات والى الثوابت والسيارات سبعة
والثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا
والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سرعتها
وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال
بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي
كل متحرك اي جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض وجوب

بعضها

والثوابت اكثر من ان تحصى

الانتقال

الانتقال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة هو حيث ينتقل به فهو
اشياء اخرى وهي الايام على جواهرها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا
لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او
مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك
كلية يحيط بعضها ببعض بحيث تماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز
جميع مركز الارض احدها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه
مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهو
الفلك هو الذي فلك البروج وسبعة للسيارة السبعة على النضد المشهور
وان كان فيه الذي خلاف والمتأخرون زادوا فلكا اخر غير مكوكب
يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفوقين جعلوا
الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلاف حركات
ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة سرعة وبطؤا وبعدا و
قربا وانحرافا من غير المحصلين منهم من جعل لذلك الاجسام اشكالا
غير الكرة كالقائلين بالمشودات والحلق والزوق اثبتها وجعلوها
منضودة في جوف يشتمل عليها هو ثخن فلك الكل ومنهم من جعلها في حركاتها
الى مختلفة كالقائلين باستدارة او نار عند الرجوع وبايقائها عند
الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير ان يشاد وذلك لما
تركيب منه بها هذا الكلام مع اختلافهم في اعدادها فاما المحصلون الذين
يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على
وجوب ... ارتها شكلا وحركة فالمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع نحو
من خمسين فما فوقه والمتأخرون المتقنون للارصاد وبطليوس الفاضل

والدوف

المتقنون

اثبتوا الكل لكوكب فلكا مثلا فلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه
مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلك الكل المشتمل على سائر افلاكه
الا القمر فانه مثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك آخر يسمى المائل وهو الذي
يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن المائل
المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض
ينفصل عن الممثل او المائل بجسمين متماسين بحيث يماس محدباهما على نقطتين يسمى
الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير
محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى
ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفي
بابعد الفلكين اعني الخارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على
الآخر بالاستعمال وكان الاوائل بطليموس رأى ان الخارج اقرب الى
الاول لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطحها
سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا
لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا وللقمر فلكا من خارجا المركز يشتمل الممثل
على اصغرهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل
المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير ومراده
المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذه القاعدة اثنين
وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشرة منها موافقة
المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير
تتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة وتتحرك ما دونه
بحركته وتتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة وتتحرك ما دونه

العظيمين

بها والكل

بها والكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الخمسة التي فوق القمر
فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فتنتظم الرجوع والاستقامة والسرعة
والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
وتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية في هذه الحركات على التفصيل
المذكور في كتب الهيئة وتعيين الحركات الوضعية الموجودة للتداوير بحسب
التجربة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والمراكز المقتضية تنقض التعديل
نظير الفلكين العظيمين على ما يظهر من شتى وجوه وذلك حقيقة تدل الى
اثبات اجرام تتحرك لها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
الى عدد من الافلاك سوى ما ثبت مضافا الى ما سبق لا لاجل هذه الحركات الا
ان الاراء لم تتفق بعد ذلك اتفاقا على ما سبق ذكره فهذا هو القول
المحصل في عدد الافلاك حركة وذلك على اصولهم ان تعلم ان الكل جسم
منها كان فلكا محيطا بالارض سمي افق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط
بالارض مثل التداوير او كوكبا ثابتا هو مبدأ الحركة تقيده على نفسه
لا يغير الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكوكب ينتقل حول الارض بسبب
الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بانه يخرق لها اجرام الافلاك وقد يرى ذلك
بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركة المضاعفة واوجه وحال
العطارد في اوجه وانه لو كان هناك خرق يوجب جريان الكوكب او
فلك تدويره لم يتوقف ذلك لكن افلا وهذا هو المطالب الى وهو معرفة
كرة السدس المركز لهذه الافلاك وهو تحت حكم وذلك قال هو ما على الجو
واعلم انهم اختلفوا ايضا في حركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهبت فرقة
الى ان لكل كوكب منها فيزل مع افلاكه من حيوان واحد ذي روح واحدة متعلقة

التناقض

آخر

تدبرك

لذا

ذي نفس

بالكواكب التي تعلق بها وبافلاكها هو بتوسط الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان
بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب
الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون
النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها
وذهب الباقون الى ان كل واحد من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك
لكل كوكب فعدد النفوس المحركات ايضا حركاتها جميعها على نفسها كما اثبتوا الا
فلاكها فاذن حكمها في وجوب انواع الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد
وهذا انما يعرف محسوسا فيما فوق القمر فان لم يكن محوه فيما لا ترى انه يجد بان الافلاك
كالكائنات الفاسدات وقتا فوقتا او احيانا موجودة فقط تكون اياه بل كان شيئا موجودا
فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يزل ذو كره استدارته فكن الحكم [illegible]
فيه مشكل الا انه ظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره
عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب
جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او
كوكبا شيئا هو مبدأ حركته المستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب و
يتولده مادة ثانيا قيل في وجوب كون الافلاك بنهاية المراكز مع القدر [illegible]
الكواكب محفوظة في الابداع بصور كلية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ
نقل التقدم المذهوب اليه عند القدماء وهو ان الكوكب يتحرك في الافلاك حركة
الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثير المحركات مبني عليه واما
نفاه بتشبيه اياها ابرها ان الكل المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على
الاجسام وذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب
شغل حول الارض لا ان يتحرك لها اجرام الافلاك وعلى هذا [illegible]

اما القمر

كحيتان

حيثي

حاضر وهو ان الاعداد والاضافات زيادة على مواقفه مركز تدوير القمر اوجه في كل
دورة من تدوير مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين
وهو عند كونه في تربيع الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في
كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب
والثاني عند كونه في اول الثور الان اوج العقربي يكون ابعد عن الارض
من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجه حيث واحد وهو اوج حضيضه
ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول برج السرطان والجدي
فاذن لو لم يكن الفلك الحامل للتدوير متحركا بل كان حركة التدوير هو
الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يوجد في فلكه والا وجه في القمر هو
ان الحامل والتدوير يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرون
جزءا واكثر جزء اخر تقريبا بالوسطين جزء اخر المحيط ويميل التدوير معه
والمايل يتحرك بالحركة المتمثلة حججا الى خلاف التوالي احد وعشرون جزءا
وكثيرا ويميل الحامل معه فيه بسبب ثقلهما فتبقى حركة الحامل تفاضلا لا اختلاف الجهتين
ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا واكثر والبعد [illegible] فقد
يتعين انه يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل في ذا حركة الفلكان
عن موضع الموافاة وحركتهما المذكور بين صار الاوج مايلا الى احد جانبي الشمس
على بعد احد عشر جزءا واكثر عن ذلك الموضع ومركز التدوير مايلا الى الجانب الاخر على بعد
ثلثة عشر جزءا ونصف وحركة الشمس كحركتها او ما هي نها تقريبا عن [illegible]
بين المراكز مدا ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعد
متساوين لكل واحد منهما اثنا عشر جزءا واكثر او صحة ما هو بعد مركز التدوير
من الاوج والكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف

١١ بر

التدوير

جهة

٢١ المضاعف

حاصله

وسمیت حرکة تلک العقود بالحرکة المضاعفة وحکمة ایرادها بعد بیان حرکة
اذا صار بعد المرکز عن الشمس ربع دور و بعد الاوج عنها فی الجانب الآخر
ایضا ربعا وکان بین الاوج والمرکز نصف دور وراء فی المرکز مقابلا للاوج
اعنی الحضیض و اذا صار بعد المرکز عن الشمس نصف دور مستقبلة
الاوج فی الجانب الآخر فهو اذاه فی استقبال الشمس وکذلک فی التربیع الآخر
فاذن المرکز یوافی الاوج فی الاجتماع والاستقبال والحضیض فی
التربیعین واما عطارد فلما کان له فلکان خارجا المرکز اعنی
المدیر والحامل واوج المدیر یتحرک بحرکة المثل البطیئة المنتهیة فی
زماننا الی اول العقرب وکان المدیر متحرکا بالحامل علی خلاف
التوالی قدر سیر الشمس والحامل متحرکا بالمدیر علی التوالی ضعف
ذلک وکان البعد الاوسط الآن منتصفا لان یکون مرکز المدیر فی الاوج
معا وجب اذا تحرک الفلکان عن ذلک الموضع ان یصیر بعد المرکز
عن اوج الحامل ضعف سیر الحامل عن اوج المدیر بعده ذهاب الحامل
بحرکتین لشدة المرکز فصار سیره مثل سیرها والبعد بینهما وحینئذ
فیکون اوج المدیر متوسطا بین اوج الحامل ومرکز المدیر و …
اذا صار بعد المرکز عن اوج المدیر نصف دورة مستقبلة اوج الحامل
فی الجانب الآخر فهو اذاه المرکز عند حضیض المدیر ولاجل ذلک کان
المرکز فی هذا الاوج اقرب الی الارض مما کان فی الاوجین معا و
یکون اقرب ما یکون المرکز من الارض فی الموضعین متساوی البعد
عن الاوج من الجهتین ویکونان لا محالة الی الاوج الادنی
اقرب منهما الی الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فلنما

المنتهیة

الشمس

الابعد وعلی البعد [illegible]

علی التوالی من الاوج الا ان یحصل فیه حال التربیع وعطارد وهی اوجهما
الذی وضع لها الی اوج الحامل مرتین فی دورة واحدة وذلک مما یتفق
الحس بکون الحرکات مستندة الی الافلاک لا الی الکواکب فیها فان
لا یمنع حرکة فی اجرام الافلاک و اکثر الفضلاء الی جواز کون
الجسم الواحد متحرکا بحرکتین مختلفتین لان الانتقال الی جهة ما
الحصول فی تلک الجهة فلو انتقل الی جهتین لزم حصوله دفعة فی جهتین
سواء کان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ثم قال الله تعالی انا
نری ان ما یتحرک الی جهة دفعة والنملة علیها الی خلافها لان تنتقل لم
یجوز ان یکون للنملة دفعة حال حرکة الرحی وللرحی حال حرکة النملة دفعة
وهذا وان کان مستبعدا اکثر الاستبعاد عندهم لا ینافی البرهان و
یجوز ان الجسم الواحد لا یتحرک حرکتین الی جهتین مختلفتین من حیث هما
بل یتحرک حرکة واحدة ترکبت منهما فان الحرکات اذا ترکبت وکانت الی
جهة واحدة احدثت حرکة هی مجموعها وان کانت فی جهتین متضادتین
احدثت حرکة هی ما یفضل البعض علی البعض او سکونا ان لم یکن فضلا
وان کانت فی جهات مختلفة احدثت حرکة مرکبة الی جهة متوسطة بین الجهات
علی نسبتها وذلک علی قیاس ما فی الممتزجات فان الجسم الواحد لا یتحرک
من حیث هو واحد الا حرکة واحدة الی جهة واحدة الا ان الحرکة الواحدة کما
یکون متشابهة قد یکون مختلفة وکما یکون بسیطة قد یکون مرکبة وکل بسیطة متشابهة
وکل مختلفة مرکبة ولا ینعکس … وحرکات المختلفة تکون بالقیاس الی متحرکاتها
… اول بالذات … بالعرض ولا یکون جمیعها بالقیاس الی متحرک واحد
بالذات بل لکان فیها ما هی بالقیاس الیه بالذات لکانت احدیهما حفظ …

نظر ولئن سلم فظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بالكلية حصول دفعة وتمييز
والمخرج وذلك الى الله سبحانه فضلا عن ان يقال **قوله** وتعلم انها
كلها وسببها حركة الشوق والشبهة على الكثرة والعدد وتعلم انه ليس يجوز ان
[illegible] ان يقال ان لكل منها معشوقا [illegible] **اقول**
وهذا هو المطلب الثالث وهو [illegible] كثرة العقول بان اختلاف الحركات يقتضي
اختلاف مبادئها المعشوقة كما مر وانما [illegible] القول بان [illegible]
الفلك [illegible] حركة شوقية الى الفلك الاعلى [illegible]
الافلاك [illegible] لكنه شوق [illegible] فينقطع به الاحتجاج وهذا الاحتجاج
حاصل ما اليه ابو البركات البغدادي [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible] ولما تقدم [illegible]
هذا الرأي في الفصل الثاني عشر فهذا النمط [illegible] لذلك و
اذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى [illegible] المجردة لا الى الاجسام
المحيطة بها فعلى مذهب المشائين [illegible] يكون العقول المشوقة اليه
تسعة عاشرها العقل المخصوص بان [illegible] على عالم الكون والفساد والاول
تسمية العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب اليه الشيخ [illegible] يكون عدد
الافلاك [illegible] الكواكب زيادة [illegible] واعلم ان العدد [illegible] بالدليل
هو ما ينطق بان العقول ليست اقل منه [illegible] فالقول
[illegible] دليل **قوله** وتعلم ان [illegible] المختلفة [illegible]
موافقة بالطبع [illegible] بل [illegible]
جميعها [illegible] الطبائع الخمسة [illegible] وهذا هو
المطلب الرابع وهو [illegible] اختلاف الانواع [illegible] والشيخ

قياس

اول ما
القدما

يسمونه
المتخلل

خ

استدل

١٥٠

استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والالوان والحركات التي هي
مقتضيات الطبائع كما تقدم وبيانه [illegible] وكل نوع
منها لا يوجد الا في شخص واحد وجميعها مشتركة في الجسمية [illegible]
الاشكال [illegible] الحركات [illegible] الالوان والاشكال [illegible] وذلك
[illegible] طبيعة [illegible] لا تقتضي
العنصرية طبيعة [illegible] **قوله** [illegible] ان يكون بعضها [illegible]
[illegible] في الوجود [illegible] الجواهر المفارقة [illegible]
[illegible] **اقول** هذا هو البحث [illegible]
الاجرام ام [illegible] ام جواهر مفارقة [illegible]
[illegible] انه اذا [illegible]
[illegible] فلو كان جسم فلكي [illegible] اذا اعتبرت
حال المعلول مع وجود العلة [illegible]
[illegible] وجوب العلة [illegible] وجود المعلول [illegible] وعدم [illegible]
[illegible] فاذا اعتبر [illegible] العلة كان [illegible] المعلول [illegible]
[illegible] الشخص [illegible]
عدم [illegible] وجوبه او غيره [illegible] فان كان [illegible]
مع وجوبه كان [illegible] واجبا مع وجوبه [illegible] بان انه يكون ممكنا
مع وجوبه وان كان غير واجب [illegible] ممكن [illegible]
ممتنع بذاته بل [illegible] بان انه ممتنع بذاته [illegible] السماوات
[illegible] **٥** قال [illegible] الفصل [illegible]
فصول [illegible] الطريقة الرابعة [illegible] العقول [illegible]

جسم فلكي

فيعدم وجود

والوجوب
واجبا

كون الاجسام والجهات متناهية علة لتشرف الاجسام ويلزم منه ان يكون
عللها متفاوتة ومع لا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور
اجسام عنه بلا واسطة فلا بد من عللها متفاوتة للعلة الاولى وهي
العقول اقول ان المقصود في هذا الفصل بيان امتناع كون بعض
اجسام العالم علة لبعض ومع لما كانت الاجسام العالية مشتملة على
حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الاوهام
قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم
عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان في
بيان امتناع كون كل جسم حاوي علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه
لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالبداية فان سلوك الطريق
من النهاية الى البداية احوج في سلوك [illegible] العامة وهذه الطريقة مبنية
على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء
الا بتوسط صورته الشخصية فان الطبائع النوعية ما لم يكن تحصلها متعينا
لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها
كان وجوب المعلول ووجوده متأخرا عن وجود العلة فان اعتبر المعلول
مع وجود العلة كان حاله الامكان لانه لم يجب بعد ولما لم يجب
كان من شأنه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين الذين
يكونان معا لا بمعية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن
ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان
لا يتأتى [illegible] فيلزم من ذلك امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير المقدمة
بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما بما ينافي المقدمة

بحل ار

لسبقه

الاولى

١٣٢

الاولى لو كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا
بالامكان لما نافاه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء فيه داخل في الحاوي
فيجب ان اعتبره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن الخلاء كونه عند فان
يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما نافاه في المقدمة الثالثة
لكنه في جميع الاحوال واجب لا ممكن والخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته فهذا
خلف فان الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس
معناه ان الخلاء في ذاته هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره
هو المقتضي لامتناع وجوده والمقال ان المحوي هو في ما نقصد منه فان
المحوي من حيث هو خلاء واذا [illegible] في اللفظ يمكن ان يتشكك به وهو ان
يكون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه مع امكان وجود المحوي واجبا
بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي
يحصل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدم البعض
المذكور ولذلك حكم بامتناع افادة وجود المحوي والحاصل ان المحوي يجوز ان
واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي واما ان يكون معلولا للحاوي فهو ممتنع
لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا لم
يجب الا قوله وذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فهو كان
جسم فلك الا قوله وجب بها لا امكان تتضمن اصل القياس الاستثنائي
وانما اورد بيانها كليا غير مختص بهذا الموضع لتمهد الايراد بخصائصها
وتقصد [illegible] الايضاح وهذا [illegible] هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود
والوجوب فبعد وجوب العلة ووجوبها اثبات في ذلك الحكم الكلي وقوله
ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي بتبديل

ان تصور الامع ذلك النفي [illegible] تصور المحوي من حيث هو خلاء

قال القياس

منحصر

الاجسام وفيه ابحاث وقد عاد الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد ووصل الثاني
مستخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الذي كان مع
المحوي امكان الان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على التشخص
المعلول ثم عاد الى بيان الشق الثاني مفصلا فقال فلا يخلو اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوده بكان الملاء المحوي واجبا مع وجوده الغير
لما بينا في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه في الخلف وان كان
عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير
ممتنع لذاته بل بسبب الخلف فان ليس شيء من التساويات على المحوي
فيه وذكر انه فصل بحث مع ان قوله فاذا اعتبرنا بالتشخص الحاوي لا يجوز ان
تشخص المعلول يجوز ان لا مع وجوده او لا والاول ضعيف لان الشخص نظم
لجزء جنسيه والكلام مشروط بجزء ومن ما عند الى ما بعد و الاول في الاختصار
على وجوده او لا يجوز كما في هذا الموضع لانه لا لم يقول هناك الا كون
المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مغايرة
عدم الخلاء والمحوي المعلول فان المحوي عالم يتحدد بالحاوي للتشخص مكانه
لم يجب الخلاء ولا العدم اعتبار معه ثم لو قدر انه اتفق وذلك لعدم
البرهان حينئذ منقضيا لانه شايع استشاد في آخر الاجسام الى القول الخلاء
يعتبر كونه الخلاء مع تلك العلة ممكن فاذن الوجوب انما يفيد العلة يكون
حينئذ منتفيا حاويا والمعلول يكون محويا ليستقيم البرهان فان قلنا
نقل هذا المعلول عن شكل هذه العلة تحقق شيء بالخلاء الممتنع لذاته مواد
تقرير هذا فقوله ثبت رام احد نظم عاود وفي المتن فالاصوب ان
تقدم قوله فاذا اعتبر تشخص الحاوي لا قوله عن تشخص المعلول على قوله

اي مع وجوب الخلاء او عدم واجبا مع وجوده فان كان ذلك جائز وجوده

ولكن

ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي حاصلان هذا الاعتقاد فلا يخلو اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا لا آخره فان ذلك يصير تقديرنا انما المتصل
متقدما على تقدير الاتشخاص و يسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد
ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من غلط
الناسخ والله اعلم واما اعتراف الفاضل الشارح بانه الحكم يكون
مانع المتاخر وكما لم يكن مانع المتقدم متقدما والعقل الاول
هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي بالذات
تقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه وتقدمه المحوي وهو متوجه لان الحكم
في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما
يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الآخر
من حيث هما هما والثاني يدل على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان
ينفك احدهما عن الآخر كما في النمط الاول قوله ولما ان يكون المحوي
علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فهو مذهوب اليه
ليس هو لا يكون لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار
الى القسم الثالث وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب
الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب
الى ما يتصور فيه مناسبة وثبت انه بوجه ما يحوج لكان العلة اتم وجودا
من المعلول لاشتمالها على ما عنده وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من
المحوي لكونه ابعد عن نقصان ان يتغير ويقصر منه واقوى واعظم منه
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار عليه وهو شئ مع زيادة كان استناد
الشيء الى الحاوي اشد بالحق من استناده الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه

بعضه

مع انه غير مذهوب اليه يتوهم ليس يمكن على كل شيئا ان فرض بيان امتناع
كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح ان يوجه قول الشيخ هذا
لا الخطابة طعنا فيه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك اذ
لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل
بذلك بل بكونه غير مذهوب اليه يتوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما بيننا و
للمرء هنا ان يتعلل بكلام الشارح انما قال الشيخ انه على ما بين في صناعة ودفعه
ولعلك تقول يجب ان علة الجسم المساوي غير جسم فلا بد فرار
يقول انه يلزم في غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين ثم لا
ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يتوقف هنا كما يتوقف مما فرض ذاته
لانك تجعل للحاوي وجودا فرضته قبل وجود المحوي فالشيخ قد اعلم
ان الحاوي انما يجوز وجوده ليجب امكان المحوي اذا كان قد سبق المحوي
فيكون للمحوي مع وجوده امكان فرض بعده ولو وجود السطح فلا يجب ان
اذا كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن عنه بل كان مع العلة
لم يجب ان يسبق بعد السطح الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس
يسبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة
بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين **اقول** تقرير الوهم انه
لو سلم ان علل الاجسام المساوية ليست اجساما لكنك تجعل الحاوي
معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيجوز تقدمها عليه سواء صدر
الحاوي وعلة المحوي معا او صدرا عن علة واحدة او عن اثنين مع ذلك على
ذلك التقدير القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كان لازما على
القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن علة واحدة او عن

فلابد

فلابد لك من ان تقول انه يلزم في غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن علة
او عن علتين انتقال الى تغيير كلامه اذ كان بهذا سواء كان من لزوم الحاوي
والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد وعن اثنين قيل لو كان الحاوي
والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجوب قبل وجوب المحوي
ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم بوجه ما انما يتوهم تقدمه
بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي حتى لا يكون العلتان عن
واحد عن واحد وان فرض على ما فرزناه اولا وهو ان يقال سواء كان
لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا
للمتن وان اقتصر فيه كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط
دون الآخر فلم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في هذا اختلف الفلاسفة
باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند
الى العقل الاول وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي
شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي يكون صادرا
شرطها يكون اعلى رتبة في المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة
المراتب هي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي
والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن بمقتضى الشيخ اشارة الى كان
الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين و
تقرير الشبهة لان الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم
لامكان الخلاء انما يلزم عنه كون الحاوي علة وذلك لا يكون الا عند كونه
وكيد تقدمه الذي هو ملاك المحوي وعدم وجوب مع حصول
ذلك التقدم لكون المحوي معلولا له اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان

للحاوي تقدم ما

مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان جاء التقدم بالحقيقة الا انه قد
لا يكون متقدما بالزمان الا انه لا يكون التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون
للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو الذي يسمى
تقدما بالعلية لا الذي بالطبع لان التقدم بالطبع غير مقصود ههنا فان المحوي لا يستلزم
الحاوي كما في انه المجرد عن الاضافة في غير الانعكاس والتنافي بالطبع
يجب ان يكون مستلزما في غير الانعكاس واغراض الحاضر الثاني بالحاصل
وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم يتعرض
هذا الاحتمال لسقوطه بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تريد فتقول ان الحاوي انما
علة للاعدال التي تقرر شيئا لو جد عن غير جسم حاو والحاوي غير جسم يوجد
هذا الخلاء في المحوي فيكون وجوبه بالحاوي مع وجوب الغير الجسم الخلاء بالذات
لذاته لكن المحوي معلول الغير الجسم الخلاء فانه اذا اعتبر سلسلة متقدمة مع
هذا الخلاء وكان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي المحوي ممكن فجوابه ان هذا
هو المطلب الذي لا عند التحقيق وجوابه في ذلك بعينه فان المحوي انما هو كذلك
كيف يتبعه الى الخلاء الذي هو علته و ذلك الانعكاس لا يتوقف على العكس
الخلاء بوجه انما يعرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدده والحاوي لا يستلزم
المحوي وليس كلما هو معه فهو بعد لان المعية والبعدية اذا كانتا بحسب
العلية والمعلولية فحيث لم يكن علة ولا معلولية لم يجب معيته ولا بعديته
ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية
قبلا بالعلية الا بالزمان **اقول** هذا هو الوهم المذكور في الفصل الذي
مع زيادة بيان وهو ان الحاوي علة المحوي الذي هو علة المحوي لما صدرا
معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما

الذي

لجسم

١٢٨

بعود
الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوبه الخلاء فالذي هو الحاوي التي هو مع
وجوده المحوي والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع زيادة الايضاح وهو غني
عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا لما اعتبر
تشبيهما غير واجبي الوجود ومعلوليهما غير واجب الوجود فاستحق ان يوجب
اذا اخذا معا حكمين لم يمكن هناك كيفية ولا ملاء ان الخلاء [illegible]
[illegible] انما يوجد [illegible] مع تحدده ان يكون الحد محيطا به
او غير محيط به فيكون خلاء **هذا** الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في
اثنا شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي **اشارة** وهذا القول واحد
بعينه لسبب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي يجوز كصورته او
حلية اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم
سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يجوز مبدأ الصورة او يكون
كصورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان [illegible]
حاصل مع الجميع لان العلة عادم [illegible] وجودها لا يكون علة ان [illegible]
علة تامة لا تتم موجودا الا مع الجميع **تذنيب** قد استبان انه ليست الاجرام
السماوية بعضها علل لبعض وانت ايضا اذا احطت من نفسك علمت
ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها
لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط مادتها قواها ولا توسط للجسم في
الشيء او بينه ليس بجسم [illegible] هيولى او صورة حتى يوجدهما او لا يوجدهما
الجسم فان الصورة الجسمية لا يكون اسبابا للهيولى ثم للاجسام ولا
لصورها بل لعلها يكون مبدء للاجسام او صورها تتجدد عليها او اعراض
اقول لما بين امتناع كون الاجسام السماوية علة لما تحويه وكان في

نفسه

العلة

المستبعدة

ان يكون الجوهر عقلا كما هو وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست علة لبعضها
لبعض مما يتضمن الا ان يبرهن قبل الشيخ هذا الحكم نتيجة للمقدمات المتقدمة
لكن لما كان هذان الحكمان الاولان غير مبرهن عليهما في هذا الباب بالبرهان العام
على امتناع كون جسم فاعلا لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني
على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل بالصورة لانه انما يكون موجودا بالفعل
بالصورة ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون
بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا وانما حمل الشارح
على امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معا منقوض بان قال الشيخ في النمط الخامس
على ان عموم البيان يخص ... صدور في ذاته فان البسيط فاعل
وقابل معا اقول اما تعليله المذكور فبطلان ان الشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان النفس علة لمبادئ تصدر عنه المعقول
والقابل للمبادئ ان يكون قد المعقول بل يكون الواحد لا يكون بالنسبة الى امر
آخر بالوجوب الا ان يكون معا اما اذا اختلف المنفعل و المنفعل فقد
يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة
الجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة — فاعل الجسم
الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل ليس بشيء واما قول الشيخ
بنفسه على ان علة ما لي صدور في ذاته فان كان يعني ما ذكره كالشيخ ان يقول
اعتبار كونه فاعلا لا لكيفية آخر غير اعتبار كونه قابلا لم يصح ان يقال انه
صور المعقولات ان كان موضوع الاعتبار ... شيئا واحدا ...

لاعتبار

بالاعتبار الاول فاعل لتلك الصور و بالاعتبار الثاني قابلها على ان
الحق في ذلك ما ستذكره في موضع المقدمة الثانية ان العقل الفعال انما
غرض صدور الاجسام انما يصدر عنها بشركة الوضع و ذلك لان الصور صنفان
صور تتقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كانت قواما
بمواد تلك الاجسام فكل ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بواسطة تلك المواد — لا يسمى
فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن الا ما اتفق
بملاقاتها او كان من جسمها الذي والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان — تقضي
مقابلا لجرمها وصور لا قوام لها بذاتها لا بالمواد الاجسام كالانفس الناطقة
بدوا انها ودون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها
من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه ولولا ذلك لكانت مفارقة الذات
و الفعل جميعا لذلك الجسم وهو الحكم نفسه لذلك الجسم هذا انما يظهر
ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل
الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا في غير مشاركة
الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان العلة الجسم يكون اولا علة لجزئه اعني — لجزئه
مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى
المتن ونقول قوله الاجسام انما يفعل بالصور اشارة الى المقدمة الاولى
وقوله والصور القائمة بالاجسام اي هي كالة لها لا النفوس انما تصدر
عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط
للجسم من الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة
وقوله حتى يوجدها اولا فيوجد بها الجسم اشارة الى الرابعة وقوله فاذن
الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها الشيء وهناك

نبتني امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها يجوز
معدة للاجسام التي بعدها تجود عليها او اعراض مشار اليها كيفية تاثير
الصور في الاجسام التي فوق وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور
يفيض عليها مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة
لقبول صورة جمادية تتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض
فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة
تلك الاجسام مستعدة لقبولها وذلك مثل موجودة بعد انعدام ما يظن
انه علتها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين وسواد الحمرة موجودة   متن
بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل اي الفصول المشتملة على اثبات
العقول خاتمة وتحصيل فقد بان ان ثمة جواهر غير جسمانية موجودة وانه   هداية وتحصيل
ليس في واجب الوجود الا واحد فقط لا يشاركه شيء في نوع ولا في جنس
فيكون هذه الكثرة في الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام
السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون اول هذه الكثرة وقد علمت ان
واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما
ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجب ان يكون المعلول الاول منحصرا
في هذه الجواهر العقلية وواحدا وان يكون ما يحصل الجواهر العقلية الا في
بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات اقول قد تحقق
بالطرق السابقة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت
فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثيرة
قول الجنس على الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود ولذواتها
معلولة للاول فهذه فائدة لا لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه ع

في بيان

في بيان ان مراتب الوجودات وتمهيد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت بشهادة
السماويات انها علل غير جسمانية وهي انشاع كون الواجب تعالى مبدأ للاول
وانشاع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او ثبت احكام ثلثة احدها
ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة
من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من
هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة تحصيل
وليس يلزم من ان ترتب العقليات بترتيبها وبلزم الجسم السماوي عن اخرها ان
يكون لكل جسم سماوي مبدأ عقلي اوليس الجسم السماوي بتوسط جرم سماوي
ان يكون الا في اجرام التي هي تبتدي في الوجود مع استمرار باقي الجواهر العقلية
في حيث انه وجودها بازائها في استفادة الوجود مع زوال السماويات
هذا الفصل يشتمل مع ثبوت حكم اخر مشتمل على تكرر وهو وجوب استمرار
العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات
وان كانت السماويات صيدية بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل
انقطاع السماويات لبقيت الباقية منها غير مستندة الى العلة لانها لا يمكن
ان يستند الى غير العقول في ان العقول بازائها في استفادة الوجود منها
لا عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك
الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالي العقول في
علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل
عددا   جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يجوز ان تكون اقل عددا من الافلاك فان
الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ونظير في ذلك
زيادة   انا عرفت ان فضلا اثنتي عشر على الشيخ بتجويز عدم الجزم هو انه يكفي زيادة

يتجه

بتفصيل فى الفروع [illegible] ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى
وجرم سماوى **اقول** اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول
الاول فبدأ اولا بالاشارة الى اول الكثرة وجب صدورها عنه وهى جوهر عقلى
وجرم سماوى معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن
الجواهر العقلية مع اشتراك وجود الجواهر العقلية يقتضى بالضرورة
صدور جرم سماوى مع جوهر عقلى معا عن جوهر واحد عقلى غير جوهر واحد
عقلى مع لكن القول بصدور شيئين عن شىء واحد ينافى القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فى بادى الرأى بل القول بان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد يقتضى اذا اجرى على الاطلاق الذى يقتضيه مجرد هذه العبارة
ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا او عن ذلك الواحد
واحد آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما فى سلسلة
الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير فى العلل فذلك ظاهر
الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم
بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذا كانت
جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه
اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم الشيخ بصدور اعراض كثيرة فى مقولات
مختلفة عن الطبيعة الواحدة بحسب البسيط الكثيرة جهاتها واعتباراتها
المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم
ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات
ممتنع فى المبدأ الاول لانه واحد من كل وجه متعال عن ان يشتمل
على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر غير ممتنع فى معلولاته

[illegible] صدوره عن المبدأ الاول

الكثيرة

فهو

فاذن

فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلوله لانه
معلوله ممتنع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره
بالاجمال وبقى هنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة
عن الواحد فى المعلولات بالتفصيل وقد قدم له مقدمة فنقول اذا
فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شىء واحد وليكن ب فهى اول
مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شىء وليكن ج
وعن ب وحده شىء وليكن د فيصير فى ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما
على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الآخر اى الى ا صار فى ثالثة
المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شىء او
بتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع
وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع
وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د
وحده حادى عشر وعن ج د معا ثانى عشر ويكون هذه كلها فى ثالثة المراتب
ولو جوزنا ان يصدر عن الاثنين بالنظر الى ما فوقه شىء او اعتبرنا الترتيب
فى المتوسطات التى تجوز فوق احد صار ما فى هذه المراتب اضعاف مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فى مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن
مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شىء
كان لذلك الشىء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا
عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن هنا امران معقولان
احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثانى هو الهوية

فهو

د بهمنا

الا ان له لذلك الوجود وهو الممكن لماهيته فهي من حيث الوجود وبعد لو لك الوجود
لان المبدا الاول لما لم يتعلق شيئا لم يكن جهة اصلا لكن من حيث العقل
يكون له وجود وتابع لها لكونه معلولا له اذ اقتضت الماهية وجودها الى حد ذلك
الوجود وغيره الامكان وهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها و
اذا اقتضت لا وجودها بل بالنظر الى المبدا الاول وكذلك جاز ان يصار
كل واحد من الماهية والوجود وبالامكان والوجوب ايضا اذا اعتبر كونه
الوجود والصادر عن الاول وحده فانه يلزم ان يكون عاقلا لذاته
واذا اعتبر ذلك مع الاول لزم ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة
اشياء وجود وهوية والامكان والوجوب وتعقل الذات وتعقل المبدا
واحد منها اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيها هي الهوية الامكان والوجوب
باعتبار ثالثة الاول والتعقل بالذات اللازم له التجرد والتعقل
للمبدا الذي استفاده من الاول [illegible] ثالثها وهو الامكان و
الوجوب بالمبدا [illegible] الهوية [illegible] باعتبار [illegible] الهوية عن الوجوب
[illegible] باعتبار [illegible] فيهما في ثالثة المراتب مع الوجود والتعقلات
[illegible] واسم العقل الاول يتناول هذه الامور [illegible] وانما
وان كان المعلول الاول [illegible] ليس بالحقيقة الا واحد
الهوية الا انه [illegible] لمعلول [illegible] ذاته من حيث
كونه بالهوية والوجود والتعقل بالذات [illegible] فانها حالة
في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا [illegible] كان
في انها حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلث هي التي
نعبر عنها بالثلث الموجودة في العقل الاول والثانية [illegible]

في انها

[illegible] عقل الموقع بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس اليها ووجوده مع النظر الى المبدا الاول

التثبت

النسخة

انما حالة في ذاته والثالثة ثبتت عنها بانها حالة بالقياس الى المبدا و
هذا المراد ان قول من ذكر اليه اشياء واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما نحن فيه
الكتاب فنقول قول الشيخ في الفوز وانه يلزم من وجوده عقل لازم عنه وجود
عقل وجرم سماوي لما بين لما انه لم يحكم بكون العقل الاول مصدرا
للفلك الاول ولا سبيل لما ذلك بل حكم بان الحال ان مصدر الفلك
الاول جوهر عقل سواء كان هو اول المبادي او غيره لكن ان كان اول
الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين
فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول بان الكثرة فيه لا يبلغ عدد
اشياء جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل الاول **قوله**
ولا يختلف اختلاف [illegible] الا ما لكل شيء [illegible] انه بذاته امكان الوجود
وبالاول واجب الوجود [illegible] يعقل ذاته ويعقل الاول **اشارة** الى ان
الكثرة في العقل الذي هو معلول الاول لا يكون الا من هذا التوجيه وانما
ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول
الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربع التي ذكرها
لا غير **قوله** فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده مبدا الشيء
بما له من حاله عنده مبدا الشيء ٥ اشارة الى ان احدهما يقتضي
من الاول كعلة معلوله والثاني كحال المعلول بالنظر الى الاول وهما
فيهما يتعقل المبدا الاول وجوب الوجود والذي يجعلها حال المعلول بالقياس
الى المبدا وهو افضل حالتيه المذكورتين اللتين بهما صار مبدا العقل
قوله وبما له في ذاته مبدا الشيء اخر **اشارة** الى ما له في ذاته المستند
الى الحيثيتين الباقيتين التي بهما صار مبدا الفلك **قوله** ولانه معلول فلا

مانع

متن

الوجه

الثاني

وجود
بهمنيار

فان يكون هو مقصودا من مخلفات ه اشارة الى ان الممكن يكون المعلولات
مشتملا على كثرة بخلاف الواجب الوجود ولذا انه وانما اشار بلفظة هو
الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول
مراتب المعلولات من صدوره فان ذلك شيء واحد كما مر قوله وكيف
لا وله جهة امكانية ووجوب من غيره جهة ه اشارة الى الماهية
والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا ولكونهما منقوعات
للوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما
بالاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الاثر الصوري منه مبدأ
للكائن الصوري والاثر الاكثف بالمادة مبدأ للكائن الكثيف
ه اي يشبه ان ليشبه علية العقل الاول للعقل الذي تحته للحال التي له
بالقياس الى مبدأه وعلية للفلك الذي تحته للحال التي له في ذاته فان
ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض من مبدأه بالصورة اشبه والمعلول
شبه العلة ويناسبها ثم صرح بذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول
الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني ه
ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للافلاك تفصيل الخ الى ان يصير الهيولى
بصورة ومادة جسميتين لا تنفصل حالها في ذاتها الا انها ليست الا
اعني الاثر من حيث كونه بالقوة والاثر من حيث كونه بالفعل فانه بالاول
صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار
مبدأ الصورة التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية و
الامكان عدميين في ذاتها وجوديين بغيرها كانت المادة عدمية
بالقوة والموجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من

جسميتين

حيث

حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة
من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود
اول ما يلحق المبدأ اي الاثر نسب كان الصورة متقدمة في العلية على المادة
فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر العقلاء الذين لم يطلعوا
في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسألة واقدم بعض الجهلة على
تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو
البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات الشريفة في المراتب الاخيرة منها
والمتوسط الى العالية والواجب الى نسبة الكل الى المبدأ الاول و
يجعل المراتب شروطا معدة لا فاعلة فقط وهذه مواخذة تشبه المواخذة
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق ثم ان تساهلوا في مقالتهم وسموا اسعدوا الا
الى عالية كما سموا العلل الا ثانية والوضعية والى الشروط
وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما استشهدوا به وبهذا يبطل عليه وعلى الفاضل
الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسألة الى الذهن والانكار لنسبة المذكور
وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خلط في هذا الكتاب وفي سائر الكتب لان كلامه
مشعر تارة بان ما بعده يعقل وجوده عن العقل الاول لا غيره
من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولعقد
كان من الوجوب عليه ان يعقل فان المجمع غير لائق بهذا الموضع اقول
الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل الثاني في موضع من كتبه الشرح وقد
لا كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات
وغيرها ان سائر بل جعل تعقله الاول الموجب لوجوده مبدأ العقل

التشنيع

استودوا

او في تعليقاته على بعض كتب آه وقع لي ان هذا الفصل الاول يا لعقل وكذا
اما حل الامكان وعلى تقدير ابين العلة فعلى ما ذكره ولا يناقضه
بينهما لكان واما الحجة التي ذكرها اذا كانت فيها لا يدل في هذا الموضع على
قصور بل يحرزه كيف الشيخ الحجة في موضع هو وضعت السنن الفضلاء فيه
فضلا عن غيرها ثم انه استقل بيان ان الامور المذكورة غير الامكان
والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح علة في هذا الموضع وكرر ما ذكره
مرارا فيكونها امور اعدمية او امور اعتبارية كتعب ونه في صحيح المعلوم
وما يجري مجراه والجواب بعد ما تقرر الكلام عليه انها على تقدير تسليم
كونها امور اعدمية ليست علل مستقلة انفسها بل هي شروط وحيثيات
تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق
واما كونها امور اعتبارية على الت وفليس كذلك بل هي ما ينتزع
على ما ان علة تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول
الاول لا يجوز ان يكون منشوها في مختلفات تحت الامكان الاول على
لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول جميع كما
لانه اول ما يثبت صدرت عن الاول بلا واسطة ويطلق على الصادر
الاول وحده فيجوز ان يفيد معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول
يصح الحكم على المعلول الاول بانه منشوه في مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح
ولا منافاة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه
قال العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ثم بعينه
بعينه اول وجوده واحد بعد اتحادها بل يجوز ان يكون الاول
يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزم حكم وحال وصفة او معلول

ويكون

مع ه

الاول ه

ذاتا واحدة ه

ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء او بمشاركة ذلك اللازم
شيء فيتبع فيها كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه فيتبع
الكثرة هي العلة الى امكان وجود الكثرة معا عن المعلولات ثم قال
ثم قال الشيخ بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من
مقومات وبه ينظر ... وقوله ... جنس ... لان ذلك
يقتضي ان يكون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول
وهذا خبط وقع منه للاشتباه الاجزاء الوجودية بالاجزاء الجارية مجرى
الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة
فجاز ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي ما جعله لذات الله تعالى مصدرا
او اخذت مع السلوب او الاضافات الكثيرة والجواب ان
السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ
لثبوت الغير كان دورا ثم قال الشيخ لم نذكر في وجوب كون الاشبه
بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن
المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف
يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رايت
الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه خلط فلسفة
بشعر كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث
العلمية اقول اذا استند سببان احدهما اتم وجودا من الاخر
الى سببين لكن كان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص
وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يجوز ان يكون اتم وجودا
من علته وهذا موضع على ... نظائر كثيرة لا حاجة ... قال الشيخ في ...

لكنه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل في جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك
بان الجوهر المفارق العقلي الذي في الامكان لا يتبع حال علته في انها العالي اعني
الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدائها اعني
الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال الكثيفة
لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا
التفصيل وهو لم يحكم الا في ذلك كيفية هو معترف بالعجز عن ادراك
ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكره
بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية
فقط وهو من اعتراضات الفاضل الشارح بتحمل على **وهم وتنبيه**
وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان
يتبع ذلك حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل لوجوب وجوده
مختلف وتنتهي الى غير نهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا ه
ثم تقرير هذا الوهم ان يقال اذا كان الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل
سببا لوجود عقل وفلك معا تحته لكل العقل ولا يلزم ذلك لكم
وكل عقل مشتمل على كثرة وكل عقل مشتمل على مثل تلك الحيثيات فان ان يجب
ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك الى النهاية والتنبيه على دفعه بان
يقول انا اذا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل ذلك
العقل مشتمل على كثرة كلما وجد صدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب الكلي
لا ينعكس كليا والعقل في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى
يكون متفقة المقتضيات **ثم ذكر** ان الاول مبدع جوهرا عقليا بالحقيقة مبدع
وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي جوهر

البري

عقل م

ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يلزم كثرة عقل م

الاوا

الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي **اقول**
لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير
ذلك كان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط
شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك فقط
واعلم ان قول الشيخ وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا يشعر حكما
بان المتوسط بين الاول وبين الاجرام السماوية ليس الا العقل
واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال لما ورد
لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل
الثاني عن المبدا الاول بتوسط الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده
في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول
فقط ثم انه لو لم يجز عداه حيث بل قد كذبه تحقيق الشيخ العقل الاول
بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به هذا الفاضل مقتصر
بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل
الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات
التي تستند الى شيء غير علتها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل
الاول بهذه الصفة وجه وهناك شيء آخر ما ذهب اليه ابو البركات
في كلامه يشير اليه وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتنبيه لكونه جامعا لمعاقد
العقول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة
جميع معا **اشارة** فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة
عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من
المعاونة فيه والا يكفي ذلك في استقرار وجودها ما لم تقترن بها الصور

العقل

والاجرام

العقل

تخصيص

ثم بيان ترتيب الوجود في عالم الكون والفساد وعن مبادئه
وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير
وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف
بالعقل الفعال لما كانت الاجسام الكائنة في هذه الهيولى قابلة
لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون
سبب وجودها عقلا محضا بل يجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا
على نوع من التغير والحركة وليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة
الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية مدخل
في التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مع اتفاقها في هيولى
مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة في حدوده
وجب ان يكون اختلاف صورها بما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام
السماوية وان يكون اشتراكها فيها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال
الاجرام السماوية والاجرام السماوية مشتركة في الطبيعة المقتضية
للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون المقتضي
لتلك الطبيعة مما يؤثر في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ
لهيئاتها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة
المشتركة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لوجود
اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع
او الجنس لا يكون وحدها بلا شركة من واحد واحد مبدأ علة لذات
واحدة بل يكون بارتباطها بواحد يرتقي الى واحد كما مر في النمط
الاول من كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه

بمعاونة

بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صورة العالم الاسفل من جهة
الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من
قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه
ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استتمام لزوم
المادة عالم فضلا عن ان يقترن بها الصورة كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل
الكل تنقيض اما امكن ان يكون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا ان
الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل بحيث
يحصل ذلك الوجود ويثبت ويقبل التغير والحركة في حدة كما مر قوله و
اما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولانا بحسب
ما يختلف من استحقاقها لما استعدادها المختلفة اقول لما فرغ عن ذكر
كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين
انها تفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب
الاستحقاق المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف
اوضاع العلويات وكانها وذلك بان يكون اذ حصل تأثير من الحركات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطته فيحصل على استعداد ما خاصة
بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة
وادت تمسك في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة هي مخصصات
المادة معدا لها والمعد هو الذي يخص تخصيص المستعد او ما تصير
تلك المادة بشرط بعينه او لا من مناسبة لشيء آخر فيكون هذه الاعداد او نحو
لوجود ما هو اولى به من الصور ولو كانت المادة على التهيؤ
الاول العام لكانت نسبتها الى الصور الى ما يكون بحسب اختلاف

التفعيل

وجعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر اجيب

بحث

المادة ه

المؤثرات فيها ولكن المؤثر الاختلاف فانه نسبة الى جميع المواد
نسبة واحدة فلا يجب ان يخصص مادة دون مادة الا لاولوية
بحسبها وهو الاستعداد فاذن لا بد من وجود الصور المختلفة في
الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته تسخينه
ذلك لصيرورته المنافية للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة
الهوائية وهذا هو الاستعداد فيقتضي حكمتها ان تفيض الصورة الهوائية
عليها وزوال الصورة المائية منها وهو الاستعداد والاستحقاق قوله
ولا بد من الاختلاف انها الا ان اجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز
ما يلي جهة المحيط وباحوال يقصر عن ادراكها الاوهام تفاصيلها
وان فطنت لجملتها وهناك يوجد صور العناصر اقول يريد ان
يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك
الاختلاف هو الاجرام السماوية المنفصلة بتفصيل كل كرة ما يلي المركز
وما يلي جهة المحيط الى ان يتصل حشو الفلك الاخير الى ربع كرات حشو
مختلفة الصور وهذا السبب اجمالي واما التفصيل فهو دقيق عن
ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من
المتشبثين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان
الفلك لما هو [illegible] يتحرك على شيء ثابت في حشوه فلزم
من حركته ان يسخن حتى يستحيل نارا وما بعد عنه يبقى ساكنا فيعرض
الى البرد والتكثيف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا والطف
اقل من حر النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل تكثيفا
من الارض وهذا الحر وهذا التكثيف يوجبان ان يكون البسيطة
المرطبة

اما في الحر

اما في الحر واما في البرد ولكن الاقطاب التي تلي الارض حدث برد والذي
يلي النار حدث حر فهذا السبب يكون في العناصر ثم قال ان ذلك ليس بشيء
عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم ليس له في نفسه
احدى الصور المنوعة بعد الجسمية وانما تكتسب هذه الصور بالحركة والسكون
ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد
فقط ما لم تقترن به صورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى
تستلزم الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل في الحرارة والتكثيف والتكاثف
في البرودة بل الجسم لا يجد حيا بحيث يتبع غيره في الحركة او السكون
الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ
باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد
يستحفظ حيث يكون السكون قال والاشبه ان يكون الارض على ما
قوي آخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة تفيض
عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة تنحصر
في اربع حصل عن كل واحد منها ما يخصها لصورة جسم بسيط فاذا
استعدت لبث الصورة من واهبها او يكون ذلك كله لفيض عن جرم ثالث
واحد وان يكون هناك نسبة توجب تعينا من الاسباب تخصه علينا
قوله ويحصل منها بحسب نسبتها عن السماوية ومن امور متبعة
من السماوية امتزاجات مختلفة الاستعدادات لقوى بعد ما هناك
تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجواهر العقلية
التي تلي هذا العالم اقول اراد ان يشير الى الاسباب الى تشير اجابة التركيب
من مبادي التركيبات فقد ذكر انها انما تجب بشيئين احدهما نسبة العناصر

في السماويات وانها في امور منبعثة عن السماويات اما التي تحكم ذاتيا فان الشمس بموضع من الارض المتقيضة لاضاءة وتلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتحليله الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التحلل والصعود لاخراجه عن موضعه الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة عن السماويات فكالهيئات التابعة على الطبايع والصور والنفوس التي تصدر الافعال عنها فانها امور منبعثة عن الصورة الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فاعلة فيها اوامر ومولدة غيرها واذا صارت فعالة صارت حركة لهذه الاجسام

مازجة بعضها بالبعض كما ان هذه القوى الفاعلية فصارت علة للامتزاجات والكلام انه المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور في الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد هو تلك الهيئات المذكورة التي تقدم لانه يكون مبادي افعال فيها وبعد حصول الامتزاجات عن يذي التي تحصل المزاجات المختلفة وتستعد كل ما تعدها ومنها عن الاعتدال العقول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما سيورده في النمط الثالث في

قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة لا الاشكال في الالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصار فانك تجد فيما اعطيناك من الاصول يهديك سبيل تفصيلها فظر في البرهان اقول يشير الى ان اواخر الجواهر العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اوايلها جوهرا عقليا هو العقل

الاول

الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في وجوده عن شوايب القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسايط كثيرة محفوفا بالحدوث ماده كانت كالانه متاخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات البدنية وما يليها من الاجسام الارضية ويتحول بتلك الافاضات ولا انتهى الى اخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط وان الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة اذ كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح واذا كانت وجودية فكلهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية ومع يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابو عن ذلك بقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام خلافا في انه اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها حكموا وذلك مما لا ينبهون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يشبه على شرايط كالوضع المخصوص وغيره مما اجتمعت تلك الشرايط استندت اليه وما لم يستجمعها استندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا ينافي قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدا الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة والالالات لم يكن ان يستند هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس من

على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدا الاول وبين العقول المجردة
في ان الفعل لا بتوسط الآلة والمادة عنها بل انما يجوزونه في النفوس
فقط والجواب الصحيح ان نفي صدور الافعال الكثيرة لا يختص عن فاعل
واحد انما يكون بحسب حيثيات غير متكثرة فيه واختلاف القوابل لا
يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك
الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتخصيص كل فعل من تلك الافعال الممكنة
الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فان فاعل هذه
الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير متكثرة والاول منزه عن ذلك
فان هو جوهر من العقليات مثل هذه الوجوه وعلى ما يوجب في المبدا
الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان استناد
الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي استناد تلك الاحوال
الى غيرها من مرتبة الاسباب وهذا ويستند شيء الى ما سبقه بالزمان
وهما مستحيلان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه **النمط** مط 7
السابع في التجريد عرفه الشيخ في هذا النمط وجوب بقاء النفس الانسانية
بعد تجردها عن الابدان مع ما تتصور فيها من المعقولات وكيفية تصور
المعقولات في جواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل
الاول الواجب لذاته جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف
من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظامه وكيفية وقوع الشر لنظام الكل
في الكائنات مع تعلق ارادته بها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي
هي الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات يتصل
هذه المسائل عن المواد والجسمانية باسرها فاعلم كيف ابتداء الوجود

في الاشرف

في الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد في الاخس فالاخس الى
الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد **قوله**
لما ذكر في النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان ينبه في هذا النمط
بالاشارة الى مبدا الوجود ومعاده فان الوجود من تلك المراتب مبدا
ومعاد ابتدا منه واعاد عائدا اليه ومراتب البدو بعد المبدا الاول هي
مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية التي هي
من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة
الفلك الاعلى الى الصور العناصر وبعدها مرتبة الهيولات من هيولى الفلك الاعلى
الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود
من القوة الى الكمال بعد الشروع فيه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور التي والحادثة بعد التركيب
كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية
بمراتبها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس اختلافها
الناطقة المجردة الانسانية بمراتبها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد
المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي متشاكلا لانعقاد كما كانت العقول
في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود
الى المبدا الذي ابتدأ منه وانتهى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر
ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في تلك المراتب على الترتيب في
مشتمل في ابتدائها الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي
نهاية الخسة وبها ذهابها في الجانب الثاني الى العقول المجردة واما فوقها
قوله ولما كان النفس الناطقة التي هي موضوعة بالصور المعقولة

موضوع ما للصور العقلية

بمنطبع في الجسم متقوم به بل انما هي ذوات آلة بالجسم فاستحالة الجسم
عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل تكون
باقية بما هي مستفيدة الوجود من الجواهر الباقية **اقول**
لما كانت النفس الناطقة والقوى في آخر ابواب العلوم تشتغل بالبحث
عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها
الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء من المبادي الا
الدائمة الوجود وعلى ما تبين في النمط الثالث عن عدم انطباع
النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة للصور المعقولة على كمالاتها
الذاتية الباقية معها ببقائها التي يستدل بها على امتناع انطباعها
في الجسم وبقوله بل انما هي ذوات آلة بالجسم الى كونه آلة لها با
لجسم على ان لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة
اليه ثم حمل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها بل
لما وضعه بعد تعطلها وانتم مقصوده بقوله بل يكون باقية بما هو مستفيدة
الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته
الباقية فهذا البرهان هو عمدة براهين هذا الباب مما ذكره الشيخ
ابو البركات البغدادي واعترض ان اسناده حفظ العلاقة مع
الجسم هنا الى الجسم ليس بنفسه بل باستناده حفظ المزاج الذي هو سبب
العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس لما كانت حافظة لها
بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج
المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك
اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد

ويفرع على ما ذكره بعد البرهان لكن والى ... في النمط الثالث

لا الى

الى النفس مما في شانه ان يتطرق منه الفساد وحفظ ما لذلك الشيء لكنه
حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلب بما اورده بعد هذا الفصل
تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل
الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها
ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض كلال الآلة البتة الا ويعرض كلال القوة
كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال
بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة
العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان
يعرض مع كلال الآلة كلالها يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك
لانك علمت ان استثبات الشيء لا ينتج واذ نبينا ما نقول ان الشيء
قد يعوقه غيره فاشتغاله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل
له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على انه
له فعل بنفسه **اقول** التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه
جعل غير المتفطن كالنائم متفطنا فسمي هذا الفصل بالتبصرة دون
التنبيه لتوقف هذا البحث المذكور فيه اوضح من الاحكام المذكورة
في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حيث الغافل عن
ادراك الشيء الحاضر اما انه يعوز في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته
الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استقلال العاقل
لذاته بذاته وما عداه يفيد استقلاله بغيره فقوله اذا كانت النفس
الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
الآلات تكرار لما بين في الفصل المتقدم مع تغير فيه فائدة وهي ان فقدان الآلات

المط

لحس

بعد حصول الكمال الا اتصال النفس بالعقل الفعال الا يعرفها او يبقيها
شيئا منها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال
بان الفعل والتقبل لها موجود وان معاعدة فقدان الالات والالات فا ار
المفقودة ليست بالات لها بل نعرا وقوله لانها تعقل بذاتها كما
علمت اشارة لما ذكر في النمط الثالث في بيان كون النفس عاقلة
بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ببيان
الفرق بين كمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة
عنها بعد المفارقة فذكر عدة وجوه منها واحدة في هذا الفصل وفي
الاستئناف فصلين بعدها فقوله ولو عقلت بالالة وتاليها متصلة كلية
موجبة بين قوله لكان لا يعرض للالة الا ويعرض للقوة كلال ووهن كلال و
هكذا لو كان تعقل النفس بالات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات
كلال يعرض لها في تعقلها كلال ومنع صحيح بان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة
استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بالالات البدنية ويكفل اختلالها و
فائدة هذا الاستشهاد وان جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن من حاصل
للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة اي حاصله
عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها
يكون استعداده على الفعل اتم استعدادا والانسان في سن الانحطاط يكون
اجود تعقلا من سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود حالا
بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية للمستنبطات من لمستنبطات
المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا او لا سمعا والمراد

ايضا

ايضا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فكذلك او رد الاستشهاد وبا جاء بعج
المتوكل بقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثنا ونقيض التالي وهو منفصل استثنيا
جزئية منفصلة نفيدة وهو ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس
في تعقلها كلال بل في كثير الالات ولا تكل في تعقلها بل اما تثبت واما
يزيد واما ينمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار
المودية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات الفكرية والنفس
تقوى بازديادها كمالاتها وهذا الاستثنا انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها
ليس بالالات بدنية وهاهنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بتتميم
يمكن ان يعرض هاهنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع
كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالة لكان وجود كلالها في تعقلها
مع كلال الالة دالا على تعقلها بالالة فذكر ان هذا الاستثنا لعين التالي وهو
غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل الشيء في صورة معينة يدل
على كونه مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا اعلى
فان الفاعل ان منع مانع عن ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس
على كمال تعقلها صحة امينا في البدنية وهو باق الى اوان الشيخوخة ويجوز ان لا
الصحة م النقصان اي ما سلم عن النقصان الكهولة وانما فيما بعدها ذلك المعتبر لا في
الثاني اي حاصل في اوان الشيخوخة فانه واقع في ذلك المعتبر حتى يكون النقصان الحاصل
مختلا دون الاول كان الصحة المعتبرة في تعقلها بقاء القوة الحيوانية صحة ما
لا ينقص تلك القوة بدونها وينقص مع الازدياد والانتقاص فيها وراء ان قيما
هذا حال الازدياد وفي الكهولة على احتاج العلوم الكثيرة عندهم في ذلك
السن مع عدم الاختلال الى اقوال القوة الحيوانية تقع بالاكثر الى الكمال

الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وهي الكمالات الثانية المتفاوتة
فيه الاول الامر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحكم
في الفصل التي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني
فالحكم القابل للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد بتلك الكمالات
بازديادها وينقص بانتقاصها ومنها ليس الكلام في الكمال الاول ينقص
العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص و
لانها لو كانت متقومة بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها
كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك وانما حصل الازدياد
انما هو في الكهولة عن اجتماع العلوم الكثيرة غير ما نحن فيه وهذا
مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية
في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه نعم انما يكون مقنعة لمن شهد من
ان لم يكن ... فان الاقناعيات العلمية يكون بهذا الاول
ما يستعمل في الخطابة فانه يطلق هناك على كل ما يفيد ظنا صادقا كان
او كاذبا فهي بهذا الاعتبار ليست من الجزئيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات
زيادة تبصرة تأمل انه ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر
الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان
الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية
قال وحيث نرى اثر فلان كثر اثر ... وهذه حجة ثانية توضيحها
ان تكرار الافاعيل خصوصا الافاعيل القوية اثر في كل القوى البدنية
بالبرهان ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان
تلك الافاعيل ... الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى

ينقص العاقلة

زيادة تبصرة

تكرار

فظاهر

كثائر

كثائر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتلك الاعضاء عند تحريك غيرها
في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويبعده عن المقاومة
فيوهنه والفعل وان كان يقتضي طبيعة القوة لكن لا يكون مقتضى طبائع
التي تتألف موضوعات تلك القوى منها فيكون تلك الطبائع مقهورة
عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع في التقاوم يقتضي
الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال او الوهن حدا يعجز عنده القوة
عن فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد ... النظر الشديد عن
الابصار او العمى **قوله** فافعال القوى القائمة قد تكون كثيرة الخلاف
ما وصف **الحل** هذه الحجة في صورة القياس وكبراها مطوية تقريرها ان
يقال القوة العاقلة قد لا تكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فقد انها
تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها
مع انفعال لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال ... و
... عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرة
بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة
من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لاجل انها وكلت
تضعف معاونتها وحاصله ان تكثير الافعال يوهن القوى البدنية
او يبطلها ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال
واعترض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى
بالنوع مع كونها جميعا بدنية فحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون
البعض فسقط لانه القياس المذكور بابه واما قوله الخيال يدرك الخ
... فان الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي

مقهورة

بمعاونة

تكرار

بالكلال

البقية

فليس لانها ما تعقل بقوة المحسوس كرة ولا تضعف ضعفه بل يعقل
بعد مشاهدة تأثيره في الحاسة وضعفه ه زيادة تبصرة ما كان ان يفعل بالآلة
ويكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحاسة
لا يدرك الا آلتها بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه لانها لا آلة لها الى
آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية
كذلك فانها تعقل كل شيء ه هذه حجة ثالثة وهي اوضح في المدرك وتبين
قبلها وهي مبنية على مقدمة واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط
آلة فلا يفعل في شيء لا يمكن ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء ومع
مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان
يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان
تتوسط بينه وبين هذه الامور وصغرى ما قولنا والعاقلة مدركة لذاتها
ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة
مدركة بآلة جسمانية واعترض الفاضل الشارح على ذلك بنحو من ذلك
تعقل تعلق العقل المدركة الجسمانية بنفسها وباعدامها منع ما ذكر
في النمط الرابع في امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في
الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحاسة
التي لا يمكنها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح
فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء ه زيادة تبصرة
لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائما
تعقله او كانت لا تعقله البتة اقول وهذه حجة رابعة وهي
اوضح الحجج على هذا المطلب وهي مبنية على مقدمات اعتدناها في الادراك

انما يكون

ضعفه

ادراكاتها

تعقل

ولادراكاتها

بمقارنة

انما يكون بحصول صورة المدرك للمدرك واثنينية المدرك اذا كان مدركا
لذاته كانت للمقارنة لحصول الصورة في ذاته واذا كان مدركا بآلة كانت
بحصولها في آلته وقد ذكر ان ما ذكر بيانها في النمط الثالث والثانية ان
الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بتوسط اجسامها التي
هي موضوعاتها فان تلك الاجسام آلاتها في افعالها وقد اشار الى بيانه
في النمط السابع والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب
اقتران امور متغايرة مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع و
غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او لسبب غير اقتران البعض بشيء
ونحو والبعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الحي
للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي
للانسان من حيث هو طبيعة وقد بين غير ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة
بالنوع من غير تغاير المواد وما ذكر تحوها على ما بين في النمط الرابع والواو
ثم هذا الفصول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة
وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت اما
دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات
والتالي انما بين بابطال قسم اذ بصريح المنفصلة حقيقة وهو ان لجواز
تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل
هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة وقوله لانها انما تعقل
بحصول صورة المتعقل لها اقول وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي
ذكرناها وانما اورد دليلا على القسم الخاص من المنفصلة انما بين في قوله
بها وقوله فان استانفت تعقلا بعدما لم يكن يكون قد حصل لها صورة

والسادس

تعقل

التعقل عنها لم يكن لها · متصلا اولى ووضع ما تقدم من القسم الفاسد وبجود
التعقل وتر ابيها بجود الصورة اللازم لجود التعقل قوله ولانها مادة ح
اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة المدركة المادية وقوله فلا يجوز ان
يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من مادة موجودة ابدا ما دام ذاتها ح
اشارة الى المقدمة الثانية قوله ولان حصوله منه وهو غير الصورة التي لم تزل
ما دامت المادة باقية ح اشارة الى ان الصورتين انما هي صورتي الاثر المتحددة
عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير اللازم منها
المذكور قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة بما عرض باعتبارها
صورتان لشيء واحد معا ح اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة
باكتناف عوارض باعتبارها لان الاعراض المختلفة قد يكون متحققة في الآن — باكتناف
وقوله قد سبق بيان فساده وهذا ح اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند
ذلك ظهر فساد التالي المتعقل نفسه والمقدم وهو فرض انها تتعقل الآن
وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها
وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها صير القوة المتعقلة متعقلة
لانها تكون الصورة التي لا تنتفي التي فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة
المتعقلة الباقية مقارنة اشارة الى مقارنتها في جميع الاوقات قوله فالآن تكون — معيتها
تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا توجب التعقل اصلا ح المحرر
انتاج لاستلزام المقدم المتصلة المذكورة التي هي تاليها لكن المنفصلة — الاوصاف
قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح ح استثناء نقيض التالي لفساد
قسم المنفصلة الا ان يكون ان لا تعقل الا متصلا او لا تعقل في وقت وان — لكن
وقت ما فالمقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب

والفاضل الشارح

والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذه المواضع فهنا
قوله على المقدمة الاولى ان المعقول من السماء البسيط هو السماء الموجودة
في الخارج في تمام المهية والا لم يجز ان يكون السواد مثل البياض في تمام
المهية لان الكل مجرد عن المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال
في محل كذلك من السماء الموجود والتي هي جوهر محسوس موجود في الخارج
محيط بالارض وانا اعود اليه فاقول ان مهية الشيء هي ما يحصل في العقل
من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك تحققت لفظة
المهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك
معنى قول القائل المعقول من السماء البسيطة والسماء الموجودة في
الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق الغريبة مساوية
للسماء المحسوسة المقارنة لها لما وضح ازارا او تقدم المساواة التجرد و
اللاتجرد كان مساويا وازارا وبا ان مفهوم السماء نفسه يصير مشتركة
بين المجردة والمقارنة كان كان ما قال لا ازا دو قال المعقول من
السماء البسيطة والسماء الموجود في تمام المهية كما قال هذا الفاضل
كان معناه ان المعقول من السماء البسيطة والسماء الموجود في تمام
المعقولية اي البسيطة ولما حال كونها معقولة فهذه هذيان لكنا شبه — ١٩٥
فان المعقول من السماء هو نفس مهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة
واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر ان المكابرة — وظاهره
من الموضعين غير صحيح فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة يكون
اولا عرضا في محل مجرد وغير محسوس مع الاول جوهر المحسوس لا يحل فرق
بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع بلاشرط

يعني السواد والبياض
لا شيء الكل ... عرضي
حال في المحل محسوسي
... المعقول
اشتقت

والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة
المأخوذة تارة مع فصل تحصلها نوعا وتارة مع فصل آخر تحصلها نوعا
مغايرا للاول ولعل الاستئناس المعتقد له اذا افتقرت من حيث هي غير
قائم بنفسه الى ما به تحصله بسيطا وانما يكون مجسمية الماهية من حيث يكون صورة
حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة منفعلة
لمحلها بصورة ما في محلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان
احدهما حالة في العاقلة والاخرى في محلها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقل
لو كانت محلا للصورة فمن غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات
فعل من غير مشاركة للمحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم
لما مر في المقدمة الثالثة كان فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني
فان القوة العاقلة ليست جسمانية ولو كانت محلا للصورة حصلت في محلها فلا
المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين لان احدهما حالة في
العاقلة وهي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا التنويع
في الحلول مع ان حد ما ان الشيء اذا حل الشيئين المتقارنين
باقيا لان احدهما حالة في العاقلة وهي محلها معا والاخرى حالة في محلها
فقط قلنا هذا التنويع اقتران الشيء بالشيئين المتقارنين
دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق لحاله لحصول الكون
صورتين متماثلتين في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض
ولا يشك ان وجودات تلك الاعراض زائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم
ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال
في محل ووجودات الاعراض ليست متماثلة بل هي متخالفة بالحقائق

المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور
في الحلول صح

وتمّ ما ذكر

وتمّ ما ذكره في الالزام والاصل هو الوجود المشترك المعقول بالتشكيك على ما
وعلى غيره او هذه الاعتراضات واشباهها متولدة من الاصول الفاسدة
التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي امتناع كون النفس عاقلة
بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عاقلة بشيء منها في وقت من الاوقات
وذلك لبيان الحكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات
واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها فتكون مدركة لذاتها دائما
والى ما ليس كذلك المغايرة لها فتكون تارة مجردة عن الة
وغير موجودة في الموضوع والنفس حينئذ مدركة لها
كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للضعيف الثاني لانه
المقارنة لعقود ان الشرط فهذه الالات ذات قائم
فرده الى الجوهر العاقل ان يعقل ذاته لما فرغ من اقامة الحجة
على كون النفس على حده الى اكمال الكلام في بقائها بعد
كان بعد مفارقة البدن الفصل بحكم العقول المقدمة
وحمل قوله فاعلم ان الجوهر العاقل ان يعقل ذاته الحجج
المذكورة قوله لانه اصل قائم بذاته ... مفارقة
لقوة الشاب ... انه اصل بل ... الشيء ...
للصورة عندنا بالكلام ... هذا ابتداء ...
النفس ... الاصل كل بسيط غيره ... يوجد فيه
وصور ... تلك الاعراض ... الصور ... في المحل
... ليس ايجابا ... فعل ...
ويجوز ... بعينه ... قبل الف ... بالفعل ... بالقوة

للصنف

تحلله

مقارنة

وجعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان لكل باق حكم الفساد وكل
حكم الفساد مقابلها فاذن هاهنا امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون
مشتملا على شيئين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلم يكن مركبا
من قوة قابلة للفساد ومغايرة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا ان لم
يكن بسيطا غير حال لكان اما مركبا او حالا والتالي بشقيه باطل اما المركب
فلجواز تركبها من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة في الجسم واما كلها
وعلى التقديرين فالبسيط غير الحال اعني الاصل موجود في المركب
هو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض
وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها ووجودها في موضوعاتها فلا يجتمع
فيها تركيب اقول هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال ينتقض ما ذكرتم بالاعراض
والصور لكونها باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فلما كانت النفس كذلك
كانت فيها قوة فساد واشتمالها لم يكن من موضوعاتها المحال لوجودها
وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها واما ان لا يكون له حامل وجود فلا تجتمع
الامران فيه فينافي بساطته قوله واذا كان ذلك لم يكن امثال هذه في
انفسها قابلة للفساد وبعد وجودها وجوبها بعللها وبقاؤها بها
ان اذا اثبت ان النفس ليست اصلا لانها اصل لم يكن مع ما يجري مجراها
حاملا تركيبيا والا هو لا تركيب فيه وهو لا يحال في غيره مما يقبل لانه
اصل واما ذات اصل لم يكن فيه الفساد فان البقاء وقوة الفساد
لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن
النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال وبعد وجوبها بعللها وبقاؤها
بها لان اصل الوجود وبقاؤه يكونان في الممكنات بالوجوب و

مستفادين

مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح بانه لو كان للنفس
هيولى وصورة مغايرتان لهيولى الاجسام وصورها ولكان الاجزاء منها
هيولى لها وصورة لها لكان ان يتجه في النفس هو النفس بل جزء منها وحينئذ
يجوز ان يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها ولكونها
ان هيولى النفس يجوز اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال
لان ذا الوضع لا يكون جزء المالا وضع له والثاني لا يمنع ان لا يكون مع
كونها غير ذات وضع قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كان
عاقلة بذاتها علاما وكانت هي النفس وقد فرضنا جزءا منها هذا خلف
وان لم يكن ذات وضع قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن
تأثير في قيامها او لم يكن فان كانت النفس غير مستقلة في وجودها مع
البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال ذلك
القسم وان لم يكن للبدن تأثير في قيامها كانت باقية مع بقائها و
ان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصورة المقتضية لبقائها و
الكمالات الذاتية مطلقا الصورة لا يجوز ان تفسد وتبقى بعد انقطاع
علاقتها عن البدن لان التفرد لا يوجد الا مستندا الى الجسم فيكون كما نوا
في الاصول الحكمية ثم قال ان النفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس
وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فا
لنفس هي مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب
ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على
ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالاشتراك وبه الا لجميع انواع الاعراض ايضا
مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد وحدوث ... وبان في

احتياجهما الى المكان يسبقهما او الى محل لذلك الامكان او في استعدادهما
فذلك سخيف لان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث
فليتحقق امكان الف والمانع عنه مع وقوع الف وان تحقق
الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محل الامكان
الف وهو باطل لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس مع
انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء
محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لا امكان في ذاته
غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو
تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد متغيرا
به وذلك في امكان الف وهو لذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان
في ذاته فالبدن ليس محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو
مباين لها ولا الامكان في ذاتها اصلا بل انما يكون مع هيئة مخصوصة
موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة
انسانية تقارنه وتعيّنه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة
ممكنا الا مع ما هو مبدأ التركيب بالذات اعني النفس فحدث بحسب
استعداده وتهيئه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المتقدمة اياها
وجب كان ذلك المبدأ ... به هذا النوع من الارتباط في ذلك
الحدوث وذلك الامكان والتهيؤ على البدن الذي زال عنه ما كان
البدن به محلا للامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي
البدن محلا لامكان في الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلا للف وذلك المبدأ من حيث هو ذات

الهيئة

مباين

مباين عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث
هي صورة او مبدأ لصورة لا من حيث هي صورة موجودة بمجردها وليس شرطا
في وجودها والشرط اذا احدث فلا يضر بعدها هو شرط في حدوثه كالبيت
فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد
البدن لحدوث صورته ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استعداده
في ذلك الصورة في مبدأ ... وما الفرق بين الامرين قلنا لان
ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول
بشرائطها وما يقتضي في وجود معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه
فساد شرط ما ولو كان عدميا وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين
يزعم عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو فليعرف
الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول فهل هو
حين ما كان عند ما لم يعقل آ او ابطل منه ذلك فان كان كما كان سوا عقل
آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل علا انه حاله ام علا انه
ذاته فان كان علا انه حاله والذات باقية فهو كسائر الاستحالات
ليس علا ما يقولون وان كان علا انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيئا
آخر ليس انه صار هو شيئا آخر علا انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي
هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط ٥ لا فرغ في اثبات وجه بقاء النفس
الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد
ان يبين كيفية النفس في سلوكها الكمالات قيد ابطال مذهب ... وذلك
كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين فرفوريوس هو القول باتحاد
العاقل بالصورة الموجودة وهو عند تعقله اياها ... اولا ونبههم وذلك

وإياهم عنى بقوله إن قوما من المتصدرين تنبيه هم أن الجوهر العاقل
إذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتج بحجج على ذلك هو ما أورده في
كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد وفي فصل ترجمه بأن واجب الوجود
معقول الذات وعقل الذات بأن مصنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم
في المبدأ والمعاد حسب ما شرطه في صدر تصنيفه ثم إنه نبه على فساد
هذا المذهب بقوله وليت شعري الجوهر إلى قوله عقل آ إياه وهو ظ
زيادة شيء وأيضا إذا عقل ب أيكون كما كان عندما عقل آ
حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر ويلزم منه
ما نعلمه وذكره ٥ معناه ظاهر وزيادة الثلثة عليه أنه يلزم إذا عقل
آ صار آ فإذا عقل ب فإن بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند
كل تعقل وإن لم يبطل عنه ذلك بل بقي آ ولم يصر ب فما قصدوا إليه لم
وإن بقي آ وصار مع ذلك ب كان جميع العقول شيئا والعاقل بالفعل
المعقول متحدا بأن يجد جميع المعقولات على احتمال مثاله في الهيئات وذكر
وهذا الذي جاء به وأرشد شناعة ما ذكره أولا و**الحكم وتنبيه**
وهكذا إلى قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئا
فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا
واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل وحق إلى أن تصير
العقل المستفاد والعقل الفعال بنفسه يتصل بالنفس فيكون هو
العقل المستفاد وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد
يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوه متصلا بكليته ويجعلوا النفس كاملة
واصلة إلى كل معقول على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة

هو العقل

وعاقل

تم عقل

العقل المستفاد

(حتى يكون)
هي العقل المستفاد ويتصور به فائدة ٥ هذا الوهم هو قولهم النفس
الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال الأول وثانيا بالعقل
المستفاد والذي اتحد العقل الفعال به على ف ده يلزم أحد
المحالين إما تجزئة العقل الفعال الذي هو جوهر غير قابل للتجزئة وإما وجوب
حصول جميع المعقولات التي يعقلها العقل الفعال للنفس الناطقة
عند تعقلها معقولا واحدا أي معقول كان ثم ذكر أن هذا المحال
لم يلزمهم على سبيل الاتحاد بل لما زعموا معنا في المحال الأول
المذكور وهو منه قوله على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة
هي العقل المستفاد وجه ما يتصور به فائدة كما بيناه واعلم أنه كلامهم
في الفصل المتقدم القول بالاتحاد جميع الصور المعقولة متقدم وفيهم
في هذا الفصل القول بالاتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا أورد
هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف
بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون
وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يعقلونه ولا فرفوريوس
نفسه وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما
هو أسقط من الأول ٥ الحشف أردأ التمر وتنبيه للفرع البالي
أيضا حشف هذا الفصل دال على أن هذا المذهب كان قد هنا هنا
جماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب إيساغوجي **إشارة**
اعلم أن القول القائل بالاتحاد غير معقول ٥ لما فرغ من إبطال المذهب
المذكور أشار إلى وجه الإبطال القول الكلي وهو امتناع اتحاد
الشيء بغيره في نفس الاتحاد ولذا ذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقي

المجاز

حشف

حكاية عمل

يثني يفهمونه

أردأ التمر

أن شيئا ما يصير شيئا
آخر لا على سبيل الاستحالة
من حال إلى حال ولا على
سبيل التركيب مع شيء
آخر ليحدث منهما ثالث
بل على أنه كان شيئا واحدا
فصار واحدا آخر قول
شعري غير معقول

في قولهم صار شيئاً آخر و بين ان هذا القول يقينا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة و هو ان يزول عن ذلك الشيء القابل شيئاً في نفسه و يضاف اليه شيء آخر فيتغير مع مصيره اياه كما يقال صار الماء هواء و الابيض اسود او ما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب و هو ان يضاف شيء الى آخر لا انه الصار في تركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طيناً و الخشب سريراً و هٰهنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة و هو ان كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً آخر و ذلك ان و ذلك قول شعري غير معقول في المنسوبة الى الشعر لانه تخييل و تشبيه تخييلي يطلقه عوام المتالهة و المتصوفة حتى ان اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فان كان كل واحد من الامرين الذي تعدد المصير هٰهنا امرين او كان من قبل الاتحاد و حصل بعده و الاول هو القابل و الثاني هو المصير اياه لذلك الاول فلا يخلو بعد الاتحاد و لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معاً و اما ان يكون احدهما موجوداً و الآخر معدوماً و اما ان لا يكون واحد منهما موجوداً و جميع الاقسام محال اما الاول فلانه ان كان كل من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان و ذلك ينافي الاتحاد و اما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول و الموجود هو الامر الثاني و الآخر بالعكس و الشيخ ابطل هذا القسم بالاحتياط بابطال التقديرين الاول فظاهر لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول

بسبب

[illegible] ... و احد من الامرين موجود ... [illegible]

بالاتحاد

بالاتحاد و مقالة الشيخ كان احدهما غير موجود و نفي القسم الثالث و الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل و حدث شيء آخر و لم يحدث شيء او فقد بطل التقدير لكون المعدوم هو الاول المتقدم و سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث شيء ان كان ما الاول ثانياً و مصيراً اياه يشبع الهمزة في الفرق بين المصدرية الكائنة مع نفسه كان فاعلا الكلام يبطل كون الاول الذي في ثانياً و مصيراً اياه و ذلك للزوم نفي الاتحاد و هو كون الاول الصائر بعينه ثانياً و مصيراً اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو ذا الفاضل ان شاء لما ذكر في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبتها الى الاختلاف و اما القسم الثالث فقد ابطله بقوله و ان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر ان مثال الحصر في مفهوم الاتحاد و بالمجاز هو الاستحالة و ان لا الغير الآخر او غير التركيب بمعونة و مما ذكرناه ان المجاز **قوله** فظهر لك من هذا ان الاتحاد اي ابطال المذهب المذكور صحيح بكسر القاف محو هو العاقل بكلا له فان ذلك هو الوصف في هذه الفصل لما عاد و ذكر ناقد كرانه يكون على سبيل يعد زيد شيء آخر و الجلية في اللغة هو الخبر اليقين و اما غير المعقولات بالجليل بيانه ان الصور المطابقة للذوات متلقاة الصور باليقين **قوله** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية لا آخره لما فرغ من تحقيقات ادراك المعقولات في جواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته و ما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات و قسم المعقولات لا ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان علاقة عن ما لم يسبقه احد الى ذكره و اتيانه و مما تعقله بعد

اي فقده

تذنيب

ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الطلبات العقلية تقرر شيء في شيء آخر

مثل ما نستفيد صورة السماء من السماء و قد يكون ان تسبق الصورة او لا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج كما نعقل شكلاً ثم نجعله موجوداً و يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني

تمت

والكون يسمى علما فعليا وان لا يكون معلولات للاعيان الخارجية
كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونوع الصنف
الثاني يعم الاول يقال للاتباع انفعال عن غيره وتقسيم كل واحد
من الوجهين لا ه وهذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين و
نحو نوره ان يقال كل ما صورته مقول للشي انه موجود في الاعيان
اعني كل تعقل انفعالي او لشي لا يوجد بعينه في الاعيان اعني كل تعقل
فعلي فاما ان يحصل في سببية عقلي كالعقل الفعال فقصوره جوهر
عاقل بالقوة قابل لتلك الصور وان يحصل في شي من ذوات الجواهر
لا في شي خارج عنه والحاصل في الغير ينتهي الى الحاصل في الذات و
الا لتسلسل الاسباب اعني العقول المفارقة لا الى غير النهاية فقد ثبت
استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته في ذاته موجود والاول
الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كلا وحاصلا في ذاته لا في غيره
لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل في
ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجودها في غيره نظرا ما منها بعض
نظرا في ان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل في غير مخرج خارج كما مر في
النمط الثالث ثم اشارة وجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته لا آخر
لما تقرر ان العلم الاول تعالى في ذاته اثر ان احاطته بجميع الموجودات
فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق
في النمط الرابع ويعقل ما بعده بعين المعلول الاول من حيث هو علة
لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم
بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا

[هامش] مع جواز ان يحصل من حيث هو عقلي الصورة مصور لوجود الصورة موجودة في الاعيان او غيره موجود بها قابل للصورة بعد وجوده ما يكون للجوهر المعقول وكونه ان غيره العقلي في ذاته لانه يجب العقول والا لادى الى غير النهاية وذلك المفارقة ان يكون وجوده الوجود كما ذكر في ذاته بينه

[هامش] بذاته على التحقيق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ويعقل ما منه وجوده ووجوبها الاشياء من حيث السلسلة النازلة في سلسلة الترتيب من عنده طولا وعرضا

العلم يقتضي العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر
الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجوبها في سلسلة المعلولية النازلة
من عنده طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او
عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة
كون الجميع ممكنة منتهية اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة
فيه بالنسبة اليه تعالى ثم اشارة ادراك الاول للاشياء لما كان للادراك
اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو كائن للمدرك واعتبار من حيث
هو حال في المدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه من جهة
ملكوته تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه
بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المتعين لكونه المدرك فاعلا
اتم وجودا من الادراك الانفعالي المتعين لكونه منفعلا وايضا لان هذا يستند
وجوده الى مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون
المدرك المجرد اتم في كونه مدركا من المغموس في المادة والمدرك بعلته اتم من المدرك
بمعلوله ولما كان هذا وكان العلم التام بالعلة التامة يقتضي
العلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول كذلك فان العلة
من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول
لا يقتضي علة معينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية
المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان من
اكمل الادراكات واتمها ادراك الاول تعالى ذاته بذاته لكونه كما هو ولجميع ما سواه
ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا
لانه بعينه ذاته وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل في الوجه الاول

[هامش] بارد

[هامش] ذاته افضل لكونه في ذاته هو مدرك ومدرك المدرك من جهة ان يكون الشي مدركا بذاته وبلوازمه وادراكه الاشياء الاول ان يكون العلة الاولى في ذاته وبعدها الادراكات النفس يتبعه النمط ثم غير طبع عقلي هو شبيه ذوات المبادي والعقل منه

[هامش] بتنبيه ذوات المبادي

يجب ان يحصل ويتبعه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فبغير
الكثرة فى ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهى عاقلة
لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول فى الاول
تعقلا دون تعقلها الاول اياها ويتبعه ادراك النفوس المستفادة من
طرق الحواس من التخيلات وغيرها وهى تنالها النفس وترتسم فيها عقلية
لا من جهة الحواس والقوة الى الفعل تحصل تصور المعقولات فيها
فرضها بعض تلك الصور بسبب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهى
ادراكات متجددة من المبادى فان بعضها يحصل فى الاستعداد للجانب بعضه
على المعلول من بعضها بالعكس وبعضها فى طرق غيرها وتتجدد المناسبات بينها
تارة ينتقل من العلم بشىء الى العلم بما تشبهه وتارة الى العلم بما يباينه
وتارة على وجوه غيرها فهى انقص مراتب الادراكات وقد حصل اصناف
من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك
ولعلك تقول ان كانت المعقولات تتحد بالعاقل كما ... تؤثر الوهم
ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض
بل هى صور متباينة متقررة فى جواهر العاقل وذكرت ان الاول يعقل
يعقل كل شىء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته ويلزمك
على ذلك ان يكون ذات الاول موضوعا لاعراض بل يكون مشتملة
على الكثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان
ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة
لازم معلول له فصور الكثرة التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه
مترتبة ترتيب المعلولات فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول

حج وتنبيه
ولا بعضها ببعض لما ذكرت ثم
قد علمت ان واجب الوجود يعقل كل
شىء فليس ... هناك كثرة
فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته
ثم يلزمه قيومية عقلية بذاته لذاته ان
يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة
متأخرة لا داخلة فى الذات مقومة لها
وجاءت ايضا على ترتيب الكثرة اللوازم
من الذات متباينة او غير متباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة
لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء
لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته ...

غير العلة

غير العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هى واحدة وتلك اللوازم
والمعلولات لا تنافى وحدته علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك
اللوازم متقررة فى ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة
المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا تنقض بكثرة والحاصل ان الواجب احد ووحدته لا تزول بكثرة الصور
المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولك
فى ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشىء الواحد (مقرر)
قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول
غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء القائلين (الحكماء القدماء)
بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها
والمشائين القائلين باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا المحالات
فرارا من التزام هذه المعانى ولولا انى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات
ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصى (ما اعتمده)
من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك بى ومع ذلك فلا اجد من نفسى
رخصة ان لا اشير فى هذا الموضع الى شىء من ذلك اصلا وهذه اشارة اليه اشارة خفية
يلوح الحق منها لمن تيسر له ذلك فاقول العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته (هو)
الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو فاعتبر من نفسك

لكنك تعقل شيئا بصورة متصورة لما او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك
الصورة فقط او على سبيل التركيب فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه
فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد
علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته
في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة
لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله
لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا
اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون
التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى
صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية

سبيل

شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة

الاول

تعقل

تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت صور جميع الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال
من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية
احاطته بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه
اللائق به يستدعي كلاما بسيطا لا يليق بهذا المختصر
لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى
اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اقول
الفرق بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين
ادراكها على وجه جزئي يتغير لا يليق من الاول تعالى بل كل
عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول
دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس
والتخييل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير
ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان بجملة التصورات
الواقعة فيه وفي وقتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان
قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي
وقولنا الانسان يقول القول وقتا ما كلي ولم يتغير فيهما الا
حال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي

مع

يتغير

الكليات

تخصص

الكليات ... الكون ... الجزئي ... نوعه في تخصيص ... تعقل ... رحاطة العقل ... ذلك ... حكم ... مثل ... حصول القمر وهو جزئي ... جزئي ... ولم يكن عنه عاقل الاول ... وان كان ... جزئي ... وذلك الاول ... تجزئي ... في موضع كذا ... معين في وقت ... عقد ذلك ... وعمه راجعة ... [illegible]

يتعلق به حكم ما طبيعة نوعية في شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزوية لا يدركها
العقل ولا تنالها البرهان والا بسبب انضياف معنى الاشارات اشا
الحسية اليها وما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل للعقل الى ادراكها
الا مع ما يجري مجراها فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك
المخصصات صارت كلية فيدركها العقل وتنالها البرهان
وحده وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزوية باقيا بحاله الا انهم
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا
ثبت هذا فنقول كل ما ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع
وادرك احوالها الجزئية واحكامها كلا منها وتناسبها وتماثلها و
تباعدها وتركيبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك
الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في
اوقات متحدة بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده محدود
صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزوياته الثابتة والمتجددة
المتغيرة الخاصة بوقت دون وقت على ما عليه الوجود غير مغايرة اياها سعادة
بشيء ولم يكن تلك الصورة بعينها منطبقة على عالم آخر لو حصلت
في الوجود ومثل هذا العالم بعينه فيكون بصورة كلية منطبقة على الجزئيات
الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها فهذا كيفية ادراك الجزئيات
على الوجه الكلي ولنعد الى شرح الكتاب فنقول الاشياء الجزئية
قد تعقل كما تعقل الكليات ... للادراك من حيث هي طبيعة طبائع
مجردة عن المخصصات المذكورة وقد لا تعقل من حيث كونها باسبابها
ليكون الادراك لتلك الاشياء امر كونه كلها يقينيا غير ظني ثم قال الادراك

مشوبة

طبيعة

مشوبة لا مبدا انوعه في شخصه اي مشوبة الحصول لطبيعة النوعية
موجودة في شخصه وذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص
بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمبادئ ولوازمها الاشياء انما
تجب باسبابها من حيث طبايعها ايضا ثم قال تخصصت اي تخصص
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا او انما نسبها الى مبدا ادراك ذلك الامر
الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون متعلقا بالطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة
علة له من حيث هو كذلك على ما في كلامه فظاهر اما قوله وهو ان العاقل لا
يكون التمثيل في مثل كذا لا آخره ومعناه ان من يعقل ان بين
كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون
كسوف معين في وقت محدود في زمان كونه في اول الحمل كالوقت
الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك
العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده
فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحمل ان
اعني كون القمر في اول الحمل اجنبيان الكسوف انما يتحدد به او
بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح
ثم تتغير الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل تشتمل على
الصفات الاضافية وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات
الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب
جل ذكره وعلى القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة في الموصوف
غير متقضية لاضافة لا غيره وان يكون متقضية لاضافة لا غيره
وليست بمتقررة في ذاته واما ان يكون متقررة ومتقضية للاضافة

معا وهي بقسم لا عالا يتغير بتغير المضاف اليه ولا ما يتغير بتغيره فهذه
اربعة اصناف قوله منها مثل الشكل السواد والبياض فانه صفة
صفة متقررة غير مضافة فهذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو
والصنف الثاني غيره كور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان
يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما الى قوله فهذا القسم كا
لمقابل الاول قوله وهذا الذي هو الصنف الثاني لشيء هو الصفة المتقررة
في الموصوف المقتضية لاضافة لا يتغير في ذاتها التي لا تتغير بتغير
ذلك الشيء في ذاتها سواء كانت تتغير اضافتها ام لا وذلك الشيء وهي
كالقادر التي هي مبدأ للاثار التي يصح ان تصدر عن ذلك الذات
فلا وهي تقتضي كون القادر مضافا الى المقدور عليه ولا يتغير
بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر
عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته بذلك فانه ح لا يكون قادرا على
تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم
الاضافة لا اولا وكليا اولا وذاتيا ولا الى الخصوصيات التي تقع تحت
ذلك الكلي اولا وثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي الذي تتعلق الصفة
به لا بذلك لم يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الخصوصيات
فهي تتغير وليس تغيرها الا تغير الاضافات الجزئية الوضعية والمتعلقة بها
وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة في
الاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشيء
عالما بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية

لاضافة

لاضافة الى شيء في ذاتها التي تتغير بتغير ذلك الشيء في ذاتها وهي كالعلم
فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافة الى معلومه الجزئي
وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه
عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين
ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم فتغير التعلق الاول بخلاف القدرة
فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي
الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا
يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف
العلم وتجدد فيتعلق بذلك العلم بكون الانسان حيوانا ما لم يتعرض لما
ذلك علم اخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون
الانسان حيوانا علم مستانف له اضافة له اضافة مستانفة وهيئة متجددة
للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئته
تحصل في تلك العلم وبعدم ذلك في ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة
التي يكون في هذا الصنف باختلاف الاضافة المتعلقة بها
لا في الاضافات فقط بل في نفس تلك الصفة قوله فما ليس موضوعا
للتغير الا اوائل لا فرغ عن احكام الصفات اورد تحقيقه كلاذ وهي
ان يكون كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة
العارية عن الاضافة والاضافات المتقررة المتعلقة بالاضافة التي
تتغير الاضافة ويجوز ان يكون يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته
المتقررة التي لا تتغير بتغيرها تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك
في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات

تجري تعلقاته ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده

وبه لا زنة او ما اوليا فان التغير فيها يقتضي في نفس تلك الصفات التي هي
بعين الذات موضوعة للتغير فهذا النحو كلامه وانما رسم الفصل بالتتمة للفقيه
المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان
الاضافة وجود ثم عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوز ذلك في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم يعنوا بالاضافة التي تجوز التغير فيها ليست ما
تتعلق بالموصوف في لا الصفة المتقررة فيها بالذات بل يا الوصف و
معناه ليس الا وقوع الشيء الذي يطرا الاضافة عارضة له كالقدرة
على تحريك زيد مثلا كيف ما عرضت له الاضافة كالقدرة على التحريك
مطلقة على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له او بالقياس
الى غيره ولا يكون لذلك الا وجود غير هذا التعقل فلا يحدث في تغير التغير
تغير في الشيء بل يحدث فيه تغير في الاول والمعقول فقط قوله **تنبيه**
كونك عليما وشاملا اضافة محضة لا **اقول** اشار الى الصفات التي هي
الاضافات لا ربقة المذكورة وذكر الفرق بينه وبين الصفات الاخرى
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك فذلك **تذنيب** فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا لا يقول على الزمان والدهر هذا
الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل في الضياف قوله الواجب الوجود و
ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع لان الحكم الكلي المذكور
وهو قوله كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل
المذكور ثم ان هذا الحكم يتوهم مناقضته لقوله ان الكل معلول للواجب
العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا
الوهم انه يجب ان يكون علمه بالحوادث على الوجه الكلي الذي لا يتغير
بالموجبات لم

الا رفته

١٩٢

الا رفته
والاحوال ان العلم ان هذه الابانة في تشبيه الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام
العامة بالاحكام بعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول لازم ايراد كليا لكنه لزم بالحاظ الوجوب بالكلي وان كان
كليا وكان اقوى ان للتغير من جهة معلولاته او حين ذلك الحكم ان يكون عالما به
لا محالة فانقول بانه لا يجوز ان يكون عالما بها لامتناع كون الواجب موضوعا
للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا
كما ان الفقهاء وغيرهم يجوزون ذلك ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوجه هذا
هذا المطلوب بوجه ما في آخره وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
للمعلول لا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي
متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك
بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراك الجاعل على الوجه
الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون
موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير
بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدرك من جهة ما هو عاقل الا على الوجه الاول
ويجب ان يدرك على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء
لا **اقول** هذا تاكيد لاحاطته بالكل في آخره في تقرره لما كان تجويز حجج
الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة
في العالم العقلي بابداع الاول الواجب بالكلية وكان ايجاد ما يتعلق
منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية
بقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا
لقبول لم

بالعلة

من حيث هو

مباينة

لتكميل المادة بابداع تلك الصور واخراج ما فيها بالقوة من قبول
تلك الصور الى الفعل بتدريج لطيف حكمة زمانا غير منقطع في الطرفين
يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير
في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا
تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في
العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما
جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر
مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك
يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء الموجودة الاول بلا وسط او بغير
وسط بادي فهو الذي هو تفصيل عناية الاول لما ذكر ان الشر
بعينه بادي باعلى الوجوب **اشارة** فالعناية هي احاطة علم الاول
بالكل **اقول** هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وسؤالها ووقوع
في النمط السادس ذكره وانما اورده هناك بعد ذكر ان
الكل لا يفعل لغرض في السافل لبيان ان نظام الموجودات كيف
صدوره عن الاول من غير قصد واعاده هنا بعد تقرير ادراكات
المتبوعة عنه ليعلم ان النظام الموجود في تلك الادراكات كيف صدر
عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس
ليرفع بها ازالة الوهم المذكور ولذلك بدأ الكلام ثم تبعه لما اخذ فاما علها
ان طلبت وبدأ الكلام هنا بتقرير المراد وقوله **اشارة** الامور الممكنة

في الوجود

في الوجود **اقول** لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه معه تنبيها على تكميل الوجود والان يكون
ولما كان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضاء الله تعالى من المباحث المتعلقة بحيث تورد توهم ما ينقض لها مصادرة
وذلك اراد ان يشير اليه ويجيب لتحقيق ما في التنزيل هو من في الهبط من حيث حيوانية وكذلك الانسان
فقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة لفقدان كل كمال حيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلة
ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها
كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد في كمالها
المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن عمله وكالافعال المذمومة
مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام
والغموم وغير ذلك واذا تاملت في ذلك وجدتها الا في نفسه من حيث
هو كذلك ما او بالقياس الى علة الموجبة ليست بشر بل هو كمال في الكمالات
انما هو شر بالقياس الى الثمار لا في ذاته فالشر بالذات ان
الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالقياس الى الوقت
ولذلك السحاب ايضا والظلم والزنا من حيث هما امران يصدران
عن قوتين كالغضبية والشهوة مثلا ليس بشر بل هما فيهما كمالات كما
لا ان تينك القوتين انما يكون شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة
المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية فالشر
بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالا وانما اطلق على اسبابها
بالعرض وتبعها لادراكه وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها
وكالالام فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات لامور ملائمة من
حيث هو وجود ولكن الشرور في فقدها او صدورها عن عللها انما هي شرور
بالقياس الى المتالم النافذة لا تقال عضو فرث ذلك بتقبيل فان

فصل في ذلك ان الشر فيما بحسب عدم وجود او عدم كمال الوجود
من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده فان الوجودات ليست
من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء الا[illegible]
لكمالاتها لذواتها بل يكون نهايتها مؤدية الى هلاك الاعداد فالشرور
امور اضافية عينية لا افراد اشخاص معينة واما في انفسها او
لعلها ليس لها الكلي علة الشر اصلا ونعود ونعيد تقرير هذا المعنى لاجل زيادته
فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه
اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما الغالب فيه ما ليس بشر
اصلا والقسم الثاني تنقسم الى ما الغالب فيه ما ليس بشر على ما هو شر
والى ما يتساويان فيه والى ما الغالب فيه ما هو شر على ما ليس بشر وهذه خمسة
اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود وفائض الوجود وان الذي
لا يشتمل على شر او بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما الغالب فيه
ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود وفائض الوجود وانما الذي لا يمكن
يكون على كماله الذي يليق به الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاة
ما يمانعها منع وذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة
في ارادة الا ويكون بحيث يعرض منها توثق اذى لبعض الحيوانات و
يكون لا محالة في هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون خيرها
شاملا للاكثر ودائما والشر نادرا والكون والفساد ومن متقيدة بالبعض لا
الكل ووقوع الشقاوة المتعلقة بالصورة في البعض فيمنعها عن كمالاته
اللائقة بها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات
وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية فيكون شرها اعظم
التي

او يغلب

او يغلب الشر فيها او يتساويان وما ليس شيء منها بخير فغير موجودة لان الوجودات
الحقيقية والاضافية في الموجودات اما ان يكون الاكثر فيه الاعدام او الاضافية فيه فاضلة
[illegible] المذكورة والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الحقيقية
في الوجود لا فوقه ومصادمات المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله
وفي القضية امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واحتج على وجود
الاولين بقوله واذا كان الجود والمحض الاول وفوقات اهل
في اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى لما يصلين
للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد والذي يعرض لها لا من
حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض من جهة
قوته الحيوانية ويضره في المعاد وبعض الاخلاق الرذيلة والملكات
الرديئة فان هذه الاشياء من حيث ما ينسب الى الشر وكان من انواع
العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يمكن
الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء او هي اقل
الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ومن فكان من هذه الشرور معلومة في العناية
الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض وعرض لها لا من حيث
هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون
ينفك عنها قال الفاضل الشارح في هذا البحث مباحث غير الفلاسفة
وارباب [illegible] لانه لا يتفق الا مع القول بالاختيار والحسن
والقبح العقليين كما ذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب
او نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يجوز السؤال بلم عن
افعاله واراد انها من خواص الفلاسفة في [illegible] العقول والجواب

والنسخ

غير مؤثرة

ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات
فيحكمون على ان الصادر عنه ليس بشر فان الصدور الخيرات
الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على
الشر عما هو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا به تغير اللفظ في
اصطلاحهم فلا حاجة الى الكشف لان فان ارادوا احالة العدم
على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان
التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الكشف لان في هذا
المقام وما حاصل استدلالهم تمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم
انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر ويتداولون
في وجوه استعمالاتهم ويلحقون ما يدخل في تلك الماهية بالذات
عما يتسبب اليها بالعرض ليتحقق الماهية مختارة عن غيرها فظاهر ان البحث
على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني
على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم
ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي ولذلك
ليس هو عدم الالم بل السلامة وان ضده يغير اللذة واطال
كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي
كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يمكنهم عن هذه المضائق
الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله تعالى الخلق باطل لانه
لا يقال انه لا لعلة وهو مبني في القول بتعليل الشر فان خوضهم في ذلك
في باب الفضول ثم قال لا حاجة بنا ها هنا الا ايراد جوابه فان
تحقيقه ما ذكر في ضمنه وهم و ولعلك تقول ان اكثر الناس الجاهلين

فيتهمون

حمل

بتقصهم

عليهم

عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب لا الآخرة لما كان نفوس الانسان
التي بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا
ثلاثا نطقية وغضبية وشهوية وكان السعادة او الشقاوة العاجلة
منحصرة بالقياس الى الاجليتين وكان الغالب على الناس بحسب النطق
اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة
الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثر من الشقاوة لاسيما
في الاجل وجود يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع
فازال الشيخ هذا الوهم فان الوجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل
المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والذي الاكثر هو الجهل البسيط
الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان
وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام
الاكثر هو الاخلاق المائلة عن غاية الفضل والرذالة وشبه النفوس
في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغالبتين او في القبح
والمرض الغالبين او في الحالة المتوسطة عنهما ثم بين ان الوسط مع احد
الطرفين غالب على ذا الشر ليس بغالب وذلك ان الشقاوة الابدية
تختص بالطرف الاخس على ما بين اسبابه وهو معنى قوله واقول كالمستوفي
والمستقيم هو عرضه الاذى في الاخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة
للشيء اذا كان مستعدا له لا يعني في ذلك الشر اليسير وما في عبارته
واضح قوله تنبيه ~~فاستعد عندك ان السعادة في الاخرة~~
تبين كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر قوله
ما تنحصر النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به ان ن

نطقية

الكائنات

اى منشاريه لئلا تسقط وقوله انما هلك الهلاك الشر من نيل
الجهل والرذيلة والعلا الزما عدا انما ينقضان شقاوة ما سقطه
او لا ينقضان شقاوة اصلا وانما قال الشيخ رحمه الله
يقول عز من قائل ورحمتي وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون
فان فيه ايماء لئلا يتوهم العموم وعلى تخصيص بالاهل الطرف الآخر
بما فوقه او لعلك تقول هلا يجوز ان الفهم التناسخ
في لحوق الشر لاهله وهذا الفصل غني عن الشرح قوله ولعلك
تقول ايضا فان كان العقد في العقاب تقدير السؤال ان يقال
اذا كانت الافعال الان بيد صادرة عنه وعلى سبيل الوجوب تشتمل
مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب صدوث تجدد منها
في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يبق الا ان علل شر اصدر
عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه الا لوجوب بنقيضه القواعد الحكمية
وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم كالمرض للبدن
لا قوله ولا فرق وقوع ما يشعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب
انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها و
فكانها يكون في داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
لكن الان من الوارد في الوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على
ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المستمر في
حالها على ما يوصف في التفاسير والاخبار فان الشيخ لما ذكر
ايضا فقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ هيئة خارج
فحدث فاخرى اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سببا ثم اراد

ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز
وقوعه في الحكمة الالهية اى ليس بشر مطلق ثم اذا سلم فعاقب خارج
من ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الحسن المقابل للشر لا ما يريد
به المتكلمون على ما سبق واستدل على ذلك بان وجود التخويف في
مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك
التخويف بتعذيب المجرم ما يؤكد التخويف ويقتضي لازدياد النفع فهو ايضا
حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب
ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت الى الخير الجزوي لاجل
الكلي اى لا سطر له فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا
على شر مقبول عند الجمهور وقد بين من ذلك ان ما ورد في الشرع لو اجرى
على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين
لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم
تكليف العباد واجب على الله او حسن منه اذ في ذلك صلاح حال العاجل
والآجل والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم
الى الطاعة وتبعيدهم عن معصية وتعذيب العاصين عدل منه حسن
والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات
مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل ويعدونها
من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات
بل اكثرها آراء محمودة مشهورة لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع
فيها بالبرهان ما يصح بحسب بعض الفاعلين بعض الاشخاص الانسانية

يبين نه

على ما مر في المنطق واذن بنا بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير
صحيح قال الفاضل الشارح وهذه الجواب ضعيف اما اولا فلانه
مبني على وجوب التخويف وكما تعال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان
تعال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز
ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول
المليين لانهم يحكمون بكون المالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين
وكان غرضه تمشيه قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب
ايضا من القدر وطلب علة ما تقتضيه القدر باطل واقول على الاول
القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الحادثات
مستندة الى اسبابها المنكرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه
الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود
الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان
فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما يستندان
الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف
في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل صحيح
على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما هو القدر معلل
عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان
التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما يقطع الكلام
في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يقال لم
عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشيه قواعد متكلمي اهل الملل على ما
صرح به بل يريد تمشيه ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما

ورد من الشرع حكم بان المالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه
ما يناقض هذا الحكم **النمط الثامن في البهجة والسعادة**
البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة
التي تكون ان يحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال وتنبيه انه قد يسبق
الى الاوهام العامية اي اوه العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية
والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة
ومعظمهم اي العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما
المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحصيلها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة
لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على
وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها
ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات
يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة الحشمة والجاه تؤثر
ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج
اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة
الموهومة من محافظة ما او حجا او من الاقدام على الاهوال مع عدم
العلم تنبيها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام الجوع والعطش ويقاسي
اهوال الموت والهلاك معها وهذه صفات تضاف اليها اكبر
مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه فان
اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فتبين ان اللذات الباطنة مستعلية
على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان
من ساير الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد

٢٠٢

يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الأكل
والمرضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تحصل لها من تصور سلامة
ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود وذكر ان
اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فبأن تكون العقلية
اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها تتبعان قوة الادراك
وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سياتي. ترغيب فلا ينبغي لنا ان نستمع
الى قول من يقول القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة
التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم
ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان
غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل
السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم لذلك و
وسمه بالترغيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها
وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما
فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الا
شتراك بين كماليهما في الماهية. تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول
ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر. اقول شرع في التنبيه على ماهية اللذة والالم
لتبنى عليها الحكم ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات
العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة ولما كان قد ذكر
ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل
فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء

قد يكون

قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة
لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر
على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة
واردفه بالخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك
ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط
بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال لما هو عند المدرك
كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته و
خيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته
عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هنا اعني المقيسين الى الغير هما
حصول شيء لما من شانه ان يحصل له ذلك الشيء اي حصول شيء يناسب
شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان
ذلك الحصول بعينه لا محالة براءة من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار
فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة
بهما او ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو
كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ
به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير وهذه ماهية اللذة وتقابلها ماهية الالم
كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم
ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع وقال الفاضل
الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى
قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم ادراك المعدوم وذلك

اما في اللذة فلان ادراك احراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبههما ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور ورجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ان فسر والحصول لشيء ليس من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات فان قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تعريف قول الشيخ مغن عن ايراد جملة هذه الشكوك والاجوبة في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر الى قوله فانهم ذوي العقول وفي ذلك مخلصه مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنسوبة الى القوى الثلاثة التي يعلو لا فعال الا راده بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والخير العقلي تارة وباعتبار فالحق وتارة باعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عالما بقوته بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عنده كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية اراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل بمشاركة سائر القوى ومعنى التي يختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلي الصرف فلا يختلف فيه قوله وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويحوه باستعداده الاول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ولكن الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان الشيء مؤثرا بالقياس

الرذائل

يكتسب العقل ... الذي هو الشر بالقياس الى ... ومثل ... عند الشهوة وشرعية عند الغضب والحلم ... فالكسل ... والحمد والشكر ... العقل ... ولذلك يختلف

السه وذلك يدل على ان شيئا من الخير على اعتبار كونه مؤثرا كاملا وانما هو لاستعداده الاول فائدته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرا على الاول فلا يكون الشيء الذي يحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته ولا يكون خيرا بالقياس لا ذلك الاستعداد الطارئ كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرا عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس اليه فانه بالاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحسبه يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر قوله وكل لذة فانها يتعلق بامرين كمال خيري وبادراكه من حيث هو كذلك لما فرغ من تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة يتعلق بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراكه من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات الى قوله الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثووب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمناقضة الاضد على عزته والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك حاصلا فان استمرار المحسوسات يذهب النفس عن احساسها والشبهة على انهما مع التخلص للادراك لذتان جدا ... واللذة قد يصل وبكره الى انه كان الفصل الاول وكان مشتملا على الجواب عن الشبهة على التحقيق

يذهل النفس

كر ... بعض المرضى ... فضلا عن الاشتهر ... ولبس الكل ... فيما سلف لان ليس خيرا في بدنه تلك ... ذلك الشعر الجنس ...

اللذة بسبب اشتغال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا
مشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اشتغال الامر الآخر وهو حصول الكمال
والخير بالقياس الى المتلذ وان لم يكن هذا النقض مذكورا بالتصريح فان المحرور
لا يستلذ لذة الحلو بسبب كراهة المرضى له لم يحصل الفصل شمالا على تنبيه
بخلاف الاول تنبيه اوارونا ان يسطو على اللسان مع شيئا بما يسلم عنه الى آخره
عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان
يزاد فيه قيد فلا يرد النقض المذكور عليه وهو ان لا يكون شاغل ولا
مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل
كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة له وهي المرض
عن الالتذاذ بالحلاوة وهو السابق ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم الى آخره
يريد ان ينبه على حال الالم ايضا قد ذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملتذ عند
عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك وهو ظاهر
تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما نقصا الى آخره يريد بيان ان العلم بوجود اللذة
وان كان نقصا فهو لا يوجب الشوق اليها كما يوجبه الاحساس به وذلك لان معرفة
والعلم بوجود الالم وان كان نقصا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عند الحاجة كالاحساس
به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها احصاء
الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك
قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك
لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما
مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ومعاينة المقامات
والشيخ استعمل لفظ الذوق هاهنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس

بلغ

باللذة

باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري
مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ فهو سبب كمال الى آخره يريد اثبات
اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب
هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراكا لكمال وخير يحصل للمدرك
كان كل مستلذ اي كل ما يجده لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال
يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها تختلف
بحسب المدركين يتعلق بها اللذة متفاوتة على ما فصله الا ان منها ما يتعلق
بالقوة الشهوية وهو تكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة
عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لاجل سبب خارج
فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام
بالتذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق
بالقوة الغضبية وهو تكيف النفس الحيوانية بكيفية تصور غلبة ما او تصور
اذى من مغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بتصور
شيء يرجوه او بتصوره شيء يتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية
مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات بحسبها والجوهر
العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيع
فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقل من معلولاته
المترتبة اعني الوجود وكله يتمثل نفسا خاليا عن شوائب الظنون
والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه مغايرة بحسب
عقلا مستفادا اعني بالاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس
اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو متلذذ

بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية
والحسية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية
واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول ويميز حقيقته المكتنفة
بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي
بحضرته فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب
كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان
اجناس المعقولات الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات
الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما
تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المحسوستين فاذا كانت الكمالات
العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة
العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله
نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة
وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متساويين في قبول الشدة
والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان
اقبض للبصر من بعض وجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا
موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحد من كتاب بوطيقا من المنطق
وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع
حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك ملائم ام ليس فاتم ما اقمتم على
برهانا مطالبة كونه انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل مدرك
الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يليق بالعناية والنصرة لانه ليس بقوي فعليكم

ان

ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح الحكم
بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه
المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات
نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير
البدن مانع عن حصول اللذة قول لكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حضوره والجواب
انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل
غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر
المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها وحذفوا عنه المخصص بكل واحد منها
فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة
لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر
حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم
فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات
التي تدوم اللذة لا يكون مجتمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول
هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم اذا اجتمعت
الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين
الذين لم يحصلوا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون
الاشتغال بها اكثر ما على تلك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم او منكح
تنبيه الان اذا كنت في البدن وفي شواغله الى آخره يريد ان يبين علة
حل سؤال يرد في هذا الموضع وهو ان كل قوة نسبتها الى كمالاتها المعشوقة
اللذة انها وتتألم لحصول اضدادها وتلك الكمالات بها كالباصرة فانها تشتاق

لما

مختص
مستجمعا
تنبغ
المستتبعة

الى النور وسالم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية
فاما لها اشتياق الى حصولها ولا سالم لحصول الجهل المضاد لها فنذكر فيه
حل ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التالم بالجهل راجع الينا لا
الى المعقولات موجود فيها غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو
ان اشتغال النفس بالمحسوسات منعها عن الالتفات الى المعقولات
وما لم يحصل عليها الحد غير محدوده وكانت النفس ذو قا منها فلم يحصل
لها شوق اليها والما احتدادها فلما كانت مستمرة الوجود واشتغلت نفرها
لم يكن مدركا لها فلم يكن متالمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي
هي كما علمت الى آخره يريد ان ينبه على ان الامور المضادة والكمالات
النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة منها بعد الموت وعلى حصول
التالم بها بحصول سببه وعلى ان ذلك الالم اشد من الالام البدنية
والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس الى آخره
يريد بيان مراتب الاشقياء وعدم الذكر معدوم وهو ان تعول موجب
كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد وكونه اما لامر
عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات
فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك في كونها من اسباب
النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب
القوة العملية فهي ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين
معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره
الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم
التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير معارفه

عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا يتوجه واهل الكتب النقصان
الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كالعقائد
الفاسدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية
المستحكمة في النفس بسبب عوارض غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما
لعدم رسوخها واما لكونها هيآت مستفادة من الافعال والامزجة فيزول
بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال و
بطوءه وتختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين
تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها نفس شيقة الى
الكمال ان تعرف بهذا الفصل بين الناقصين المعذبين بنقصانهم
سواء ادام تعذيبهم او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يعذبون
بنقصانهم فيقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها
لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس
باولي والتي لها شوق اليها هي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها
كمالا ما ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسب ما يضاد الكمال
فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به
من حيث الانية او اشتغلت عما عرفها عن اكتساب الكمال اما ليس
بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم يشتغل بشيء من هذه العلوم لكنها
تكاسلت في ابتغاء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة
النقصان الذين يعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت
عنهم وانما حصل لهم ذلك الشوق لهم بالاكتساب نظري قاصر عن الوصول الى
المقصد فالية فقط وسوى فطانتهم اللطيفة واسواهم حالا الجاحدون وهم الذين

الابدا

مستعدون وابا فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ
بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام
يقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بالكمالات
غير مشتاقين اليها واعلم ان الشارح اعترض بان النفوس الزكية ذوات العقائد
الباطلة الجازمة بها ناقصة اذا فارقت الابدان وان جاز ان يزول عنها
ذلك الجزم فيلزم زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وتصير من اهل السعادة
وان لم تكن فلا يكن لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة
معذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه
فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته
فكانها كانت ذوات ادراك فقط وصارت مع ذلك ذوات نيل
وتم بذلك التذاذها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها
كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تتعذب بعد الموت بما رجته
فتخيب وتصير معذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه**
والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن الى آخره
يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب
العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية والطلاق
عن الهيآت البدنية المضادة للطبيعة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال
التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى
عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان فكانهم
كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية
وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول **تنبيه** وليس هذا

الفلك

الكتبة

فخلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها

الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن الى آخره هذا اخبار عن
وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما تحققه يريد
ذوي الغاط عنه عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التي هي على الفطرة
الى آخره يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم تنتقش فيها
الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم تغلظها اي لم تغلظها والغلظ
من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالعزة
اي صلبت وغشيها اي غطيها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا
مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه
المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال و
معنى قوله من كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة
ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك
وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البله فانهم اذا تنزهوا [illegible] الذي
للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال و
الجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما
يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم
انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها والخالية عنها معطلة
ولا معطل في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تنفي
بعض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية
لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من
رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلم اكثر اهل الجنة
البله ثم انه لا يجوز ان يكون معطلا عن الادراك وكانت محالا لا مدرك الا بالالات
انما

بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد تمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء

وفيه نظر ... بالعقل ...

خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد

البله

جسمانية فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادى
صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او يصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول
بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ
كتاب المبداء والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول
انه يريد الفارابي قال ان الاكثر هو ان هولاء اذا فارقوا البدن
وهم يعرفون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان
فيشغلهم التعلق بها عن الاسباب البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى
البدن ببعض الابدان التى من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة
بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسية او حيوانية
لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية
لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا
يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التى كانت معتقدة
عنده وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وافعاله الخير شاهدت
الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا شاهدت العقاب كذلك
قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون
مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس
لا بالبدن فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردت
بعبارته والشيخ بعد ذلك ان ينتفى التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذى للعارفين ولى فى اكثر هذه المواضع نظر قوله فاما التناسخ
فى اجسام من جنس ما كانت فيه مستعمل الى الآخرة وهذا هو المذهب الثانى
وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان

صور

الاشباه

مخالفة

جوهر

مبحث ابطال التناسخ

[illegible]

توجب

توجب افاضته وجود النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدنى
يحدث فانما يحدث مع نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها
ان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه
فكان فى الحيوان الواحد نفسان وهذا محال لان النفس هى التى تدبر البدن وتتصرف
فيه وكل حيوان يشعر بشىء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس
اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هى بذاتها ولا يتصرف فى البدن فلا يكون
لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال
النفس المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثانى حال فساد البدن الاول او يتصل
به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به فى تلك الحالة فاما ان يكون
البدن الثانى قد حدث فى تلك الحالة او يكون قد حدث قبل فان كان
قد حدث فى تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان
الحادثة فى جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون
اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن اخر بكون بدن آخر
ويجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات
منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثانى
يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فى استحقاق الاتصال
او مختلفة والاول يقتضى اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس
كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن
بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثانى يقتضى
اتصال البعض وبقاء البعض غير متصل وهو خلف وعلى التقدير الثالث
لا تخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد

تناسخها

هو بعينه غيره وهذا محال او سبق بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو
ايضا محال او وصل بعض النفوس ببعض الابدان وحرمت للبعض الاخر نفوس اخر
ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض
من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض
من غير اولوية فان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة
فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول
اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها
واما اذا اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فيجوز كونه معطلا
في زمان يعني جوازه وذلك في ساير الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ
وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها بالبدن موقوفا على حدوث مزاج
مستعد اولا يكون ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك
المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصاله
بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال فهاهنا
قد تمت الحجة الناسخة والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله لم ابسط
هذا اعني البرهان الثاني والى الاصول المتفرعة لفساد المحالات اللازمة
المذكورة بقوله وستعرفها تجده في مواضع اخر ولما اشار احل مبتهج بشيء
هو الاول بذاته الى قوله ومن يشتاق كثرة غيره لما فرغ من بيان
احوال النفوس في المعاد وقد تقرر منها معنى ان وقوع اللذة على ما
يطلق عليه معناها بالتساوي اراد ان يبين ترتب الجواهر
العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولاها مرتبة الواجب الاول
ثم وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول

وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله
هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط على القاعدة
المذكورة فيكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم
ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط
يسمى عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد
والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون
الا مع الوصول التام ويكون ذلك على مرلذة تامة وابتهاجا تاما
فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة
ثم لما كان الشوق عدها من لوازم العشق وربما تشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق
ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق
حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول لتمام حصول معناه
هناك فانه الخير المطلق والادراك لذاته اتم الادراكات ولم يحاشي عن اطلاق
هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين
من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن
ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته عن غيره ومع كونه
فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح
بان الحب ان كان هو الادراك كان هو كذلك ادراك الكامل يوجب حبه
استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله محالفا
لادراك غيره لكمال انواع المخلوقات لانه تعالى كما في الاحكام فانه يجوز
ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب
ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو الادراك للمؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل

اما وجب جعله لكون الكمال مؤثرا او لما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى
حكموا بثبوت الحب هناك **قوله** ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مشتاقون الى الشوق
هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبرائتها
عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين الى الخوض اللهم الا في
الخلوة للاذى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية
والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق
معا وبجنب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان الاذى
لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه
يتصور وصول اثر المعشوق اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ
باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى
واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى
واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والمحل لا تمييز بينهما لتعاقبهما
فتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر **قوله** ويتلو هذه النفوس
نفوس بشرية الى اخره وهاتان المرتبتان وهما الباقيتان وهما مرتبة النفوس
الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها
في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة **تنبيه** ما ذا سطرت في الامور الى اخره
لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة
والشوق اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقي الجواهر من القوى الجسمانية فذكر
ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات
الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية وكلا نشأتها
نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها

فهي عاشقة

فهي عاشقة بالعناس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة
وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها
على مراتبها الاول اشار في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني
وبيان كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم وبذكر الامور العارضة لهم في
درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب
فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده
قوله ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم
في حيوتهم الدنيا دون غيرهم ونحن نقصها عليك **قوله** الجلباب الملحفة والجلباب
ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم
وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم
الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت
قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت
الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر
ولهم امور خفية فيهم في مقاماتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن
بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد
من قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم
هي اثار كمال واكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وايات تحقق بهم التي من
جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور ينكرها من ينكرها
اي لا يمكن الذي لم يعرفها ولا يقربها ان ينكرها من يعرفها اي يستعظمها

اليهار

وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال
فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا
مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان
كنت من اهله ثم حل الرمز ان
اطقت متن

من يقف عليها و يقربها . قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه اقول يريد
اي اتى به على ولايه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان
شجرة واسم موضع و ... من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت
فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس والبسل الحلال
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي
تذكر فيه صفات تخص مجموعها بشيء خصيصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء
منها اليه ولا هو من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض
الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن
كلف الشيخ بذكره مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل
فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد
بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة
عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات
واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون
سياقها مشتملا على ذكر طالب بالمطلوب لا ينال الا شيئا فشيئا وبعد
ذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق
ابسال على مطلوبه وكذلك تطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الامر الذي
امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هذين اللفظين
يذكران في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر
ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها ان سلامان
وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر
من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ الاسر ابسال

الجرهمي

الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما في العرب مثلا متداولا يذكر فيه
سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة
القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمقصود
ههنا لكنهما والله اعلم موضوعان من اللفظين في نوادر حكايات العرب فان
كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور
وكلف غيره بمعرفة ما وضعهما له بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم
من لفظي سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجتك في العرفان
ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة لتجدها مطابقة لاحوال العارفين
فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على
استماع تلك القصة ومن بعد يمكن مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء
اليه قوله المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد اقول لما كان الطالب
الشيء يبتدي بالاعراض عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم بالاقبال على ما يعتقد
انه يقربه اليه وينتهي بعد وجدان المطلوب وطالب الحق يلزمه في الابتداء
ان يعرض عما سوى الحق لكيلا يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا و
طيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه الى الحق وهي عند الجمهور افعال
مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار الترك
والتولي باعتبار انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي
المعرفة فاذن احوال الطلاب الحق هي هذه الثلاثة ولذلك ابتدأ
الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل
الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض
والاجتماعات الثنائية يكون ثلاثة والثلاثي واحدا والى ذلك اشار

والمواظب على نفل العبادات
من القيام والصيام ونحوهما
يخص باسم العابد والمتصرف
بفكره الى قدس الجبروت
مستديما لشروق نور الحق
في سره يخص باسم العارف
وقد يتركب بعض هذه
مع بعض متن

والثلاثية تكون

الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض واما الزهد عند غير العارف

معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة لما اشار الى وجود

المركب بين الاحوال الثلاثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف

من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من

غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري

متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة

فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة

التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغل سره عن الحق اياما

لما يقصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر عن كل شي

غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه الي مبادئ قواها

ارادته وغير ما من الشهويه والغضبيه وغيرها وتقوى نفسه الخيالية

والوهميه ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى

العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى

معودة لذلك التشيع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة

فيخلى العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من القوى والقوى منخرطة

معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب **قوله** لما لم يكن الانسان بحيث

يستقل وحده بامر نفسه الا بشركة كما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد

والعبادة انما يصدران عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب

في الآخرة اراد ان يشير الى اسباب الاجر والثواب المذكورين و

الشريعة وما يتعلق بهما على طريق الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات

ذلك مبني على قواعد وتقريره ان نوع الانسان لا يستقل وحده بامور

وفي الآخرة وعند العارف

تنزه ما عما يشغل سره

عن الحق وتكبر على كل

شي غير الحق والعبادة

عند غير العارف معاملة

ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة

ياخذها في الآخرة هي الاجر

والثواب وعند العارف

رياضة ما لهممه وقوى

نفسه المتوهمة والمتخيلة

ليجرها بالتعويد عن

جناب الغرور الى

جناب الحق فيصير

مسالمة للسر الباطن

حين ما يستجلي الحق لا

تنازعه فيخلص

السر الى الشروق

الساطع ويصير ذلك

ملكة مستقرة كلما شاء

السر اطلع الى نور الحق غير

مزاحم من الهمم بل

مع تشيع منها له

فيكون بكليته منخرطا

في سلك القدس

معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله

من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد

الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها

يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه

عن بعض ذلك فيتم معارضه وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضه

وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمل فالانسان

بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم

الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة

ثم نقول فاجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة

وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه

في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر

الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد

منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت

لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد

الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه

قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يعين تلك القوانين ويقررها

على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع

الشرع لوقع الهرج المذكور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم

باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة

انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات

معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام

المحذور

للفعلة الطوع ولا يتم الفعلة مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز
لا يحصلان من غير دعوة الخير فاذن لا بد من شارع هو نبي وذو معجزة وهذه
قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل
النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما [illegible]
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي
ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية
فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه
من الكلام والاعمال والاعمال ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع
واجبة على المتمثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامة قلما تكون يقينية
فلا تكون ثابتة فوجب ان تكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون
بالتكرار والمشتمل عليها انما تكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات
متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق
بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر
فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها
الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنوع
النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج
الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف للممتثلين الشرع الى هذا
النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل حسب ما وعدوه واضيف للعاصين [illegible]

المتمثلين ر

خبير ر

الاخروي صح

منهم

منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة
وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع
العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما لتحظ حظا من فيض
هذه الخيرات ضاربا بيمينك على عجائب اي تعلمك وتدبرك ثم اقم اي الزم الشرع
واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعترض الفاضل الشارح
فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب
وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله تع
كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام
الذي هو خير ما وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجوده كما عنه
فهو ايضا باطل لان ما هو الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الكفار
كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا فقولكم المعجزات دالة على
كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر
نفساني يحصل للانبياء وللسحرة ومن السحرة كما حكي في النمط العاشر
وتمايز النبي عليه السلام عن غيره بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين
الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء
وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل
المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول
بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي
عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم
ان يكون العاصي بمعصيته مستحق سقوط عقابه **والجواب**
على اصولهم اما عن الاول فبان نقول اسناد الافعال الطبيعية

الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف
في اثبات انبياء ملك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها
نعم الانسان مثلا الصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية
مقصودة لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب
عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب
دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الجزم في ذلك القبيل كما مر واما
عن الثاني فبان يقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قوله ومعجزات كما مر
والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالعقلية المحضة فاذن اقتران العقلية
بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان يقول مضافا
الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار النفوس
دالة على كمال ملكة النفوس فهي تقتضي لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان
يقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية للتعذيب بها
ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة ولا يكون مقتضيا لسقوط العقاب
ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش
الانسان الا بها انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال
العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع
من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا
بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة
بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره
لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة
واشار مبادي غرض متنادي غيره اعني الثواب والعقاب شرع في

هذا

هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده بقوله العارف الكمال الحقيقي
...ن بالقياس اليه احدهما النفس خاصة وهي محبة لذلك الكمال ٢١١
...سه لنفسه وبدنه جميعا وهي حركة في طلب القربة اليه والشيخ عبر
...الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف
وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذاته
وذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد
الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر
شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق يؤثر على عرفانه
لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء
وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكلاهما هو
مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره و
ذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما خص العارف
بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر مثل الثواب
والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف
فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله
وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق
فقط فان قيل هذا ينافي ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف
العارف رياضة لقواه ليجرها الى جنبات الحرمان والقوى الى
جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد
في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات
انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان يقصد غيره بالعرض لاجل الحق

فهذا الحكم من حيث ملاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو
مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعباده بالقياس الى الاخر
وجد استناد العباده الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار
الحق بالقياس الى العباده فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعباده
ملاحظ العباده بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه و
ذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارف فهو يكون اما لذات الحق
او لصفة من صفاته او لتكميل النفس وهي طبقات ثلاث مترتبة اشار
الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعباده
والى الثالث بقوله ولانها نفسه سرنه اليه اقول في هذا النظر يجوز ان
يكون للعارف معبود ما لذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان
الشيخ اشار الى كون غرض العارف مما يفعله لا غرض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة
او لا لقصد غير في الثواب او رهبة من العقاب وفساد كون ذلك غرضا بالقياس
الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان
غاية في العباده فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه
هذا الداعي الى عباده الحق وهما مطلوب عابد الحق فيكون الحق غير الغاية
بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو
المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل
الشارح من المباحث احال الاول لكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة
صفة لا تتعلق بالمكنات لانها صفة ترجح احد طرفي المراد على الاخر
وذلك لا يتعلق الا في الممكنات قال في الشرح ايضا برهن في اول النمط
السادس ان كل مريد مستفيد فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه

ويكون

ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول ويبنى عليه ان كل مريد مستكمل فان
اراد الله لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما
وارده على المطلوب الاول لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا
... والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق
بالله لا لشيء غيره ايضا واقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي
امكان المراد واكمال المريد لا التعلق الارادة به لكونه فعلا او لكونه مستكملا
للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضان اشارة
المشتغل توسيط الحق مرحوم من وجه المخدوع الناقص بال اخرجت
الناقة اولادها اي ولدها ناقص الخلق والولد مخدوج والخنوث المنشاق و
السن واحنكه اي احكمه التجارب فهو محنك واز ورعنه اي عدل عنه وعاف
الطعام او الشرب اي كرهه فلم ينله او عكف على الشيء اي اقبل عليه
مواظبا وقوله التفت الشيء اي ملكه اياه وبشر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء
ارتفع والتبعيب البطن والذنذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي
من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشهوات والنحيح
وهو طرق الوادي والكد الشده في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل
تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء او غيره وهو من يرى في
الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان
نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة تبين للمتامل فيها منها
وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول
ومنها نسبته من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقة بما عمر الذي يطلب سيما
فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما علق به يده مطلوبه او لم يكن ومنها

النبه على ان زهد غير العارف زهد منكره فهو مع كونه في صورة الزاهد
احوج الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا لغيره
اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها ... جمعه الى الدناءة
وله لا يطلع البصر بشوبها انه اولى منزلة من ان يستحق تلك اللذات
التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في الفصل
ان هذا الشيخ المرحوم ... وطلبه يكون من اللذات الحسية
وعده الا ... عليهم السلام وقد اشار الى كنه ذلك في النمط الثامن حيث ذكر
امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه
السعادة بالسعادة التي يليق بهم **اشارة** اول درجات حركات العارفين
اي غيبته واعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ
اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المرتبة في سلوكهم
طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول الى الله تعالى وبشرح ما
يسنح لهم فيما بينهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل
وهو يشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المرتبة
بحسب حركاتهم وهي المبدا القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتي
الخاص بالمبدا الاول الذي تعشقه ... على المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم
والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا
مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول
قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما ...
في طلب ذلك العشق ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق
عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها

رغبة

رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا زوال ولا تغير فيها فهو مبداها وكذا السر الى العالم
... غايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث
... الارادية الحيوانية اربعة مبادي مرتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة
... ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة في الاعضاء
والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست حيوانية فانها من المبادي المذكورة
الاولى وما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثاني
والثالث وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدا ههنا لانهما لا يتباينان الا
عند اختلاف الدواعي والعوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذي اشترط ههنا وسقط الرابع لان هذه الحركة ليست بجسمانية
والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات
اللائقة موجهة الى ثلاثة اغراض مثل الايثار طريقة والمنتفعة المقرونة وكلام
... اي رفق ... صوته اي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل
والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض
الرياضة وانما ذكره قبل الخوض في سر ماهية الرياضة فان ... رياضة
البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها
على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدا الحركات والادراكات
والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم تكن لها طاعة القوة العاقلة
ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة
اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى
اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمهما فتحرك حركات مختلفة حيوانية
بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون ... تصدر عنها

العاقلة

افعال مختلفة المبادي والعقلية موثرة عنركة مضطربة اما اذا ارضيها القوة
عينها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافعال المشتهية والغضب وتجبرها على ما يقتضيه العقل العملي اي ان يصير متمرنة على طاعته ماثلة
في خدمته تاتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية عظيمة لا تصدر عنها افعال
مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها موتمرة ممتثلة لها وبين الحالتين حالات
مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى فيتبع الحيوانية فيها احيانا وهي تارة
عاصية للعاقلة ثم يندم فيلوم نفسها وهي لوامة وانما سميت هذه القوى
بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظا لما جاء في التنزيل من ذكرها
بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها
وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات
مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات
السمعية المسماة بالعبادات الشرعية واوفق اصنافها رياضة العارفين
لانهم يريدون وجه الله لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس
عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال
عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة في الحقيقة
في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم
فيبتدي من اول اصنافها وينتهي عند اوثقها فهذا ما اوله في الرياضة ثم رجع
الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل
الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد
وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما
داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة اغراض احدها

تحر

اذا ارضيها

واجبارها

سوى

تحريا دون الحق عن مستحق الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس
الامارة للمطمئنة ليجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي
ويتبعهما ساير القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي
الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبيه وهو تحصيل الاستعداد لنيل
الكمال فان مناسبة السريع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر
عبارة عن تهيوه لان تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية
المهيجة للشوق بسهولة ثم ان الشيخ لما ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول
الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا
وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن
الحق الاول وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلاثة اشياء الاول
العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وقاعدة اعتراضها بالفكر ان
العبادة يجعل البدن بكليته تابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت
العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم
عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هي انها
ايضا رياضة ما لهم العابد العارف وقوى نفسه بالتوجه بالتعود عن
جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات
وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تصل عليها لاجلها
بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة
النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتشيعها
تلك القوى وح يكون تلك الالحان مسخرة لها ووجه اعانتها بالعرض انها

نوع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكيات
التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال
صارت النفس متنبهة لما سيق اليه الكلام فتغلب على القوى الشاغلة اياها وثالثها
والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المنبه للقصد نحو ما سيق اليه الكلام على وجه
الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى الشاغلة
اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك يوجب
تأكد صدقه ووعظه لا يتعظ لا ينجع لان غير الزكي يكذب بفعله والثلاثة الباقية تعود
الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي حسنة مستحسنة
واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة وعلته ولا نقصان منه
كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة
رخيمة فان لين الصوت ينبه النفس تنبيها ما يعدها نحو المسامحة في القبول و
شدته يعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات
مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية
والاطباء والحكماء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي
ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى
وهو ان يكون على سمت رشد اي يكون متوجها الى مقصد نافع للمريد في السلوك
بسرعة واعلم ان النفع بالكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود
والامور اللاحقة المذكورة المعينة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكرنا ما يعين عليه يعين الاول الفكر اللطيف وهو ان
يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا تكون الامور البدنية
كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي

نظاوز دل

فان

فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يعد النفس تهيئة بعدها الادراك المطالب بسهولة
والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي ذكره والى
مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون
مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل
المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه شهوة
حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته
ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول
من المجازيين لان الثاني مما تعينه استيلاء النفس الامارة ويكون معينا لها
على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه
والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة
عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما
واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره
فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف
وكتم ومات مات شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة
حدا ما عنت له خلسات اي [illegible] عن الشيء اعترض وخلس واختلس استلب
ورمض البرق ومضا واومض اي لمع لمعا خفيفا ولم يعترض في نواحي الغيم
والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو
انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة و
[illegible] الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي ع م
لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان والاتصال
اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول اوضح على استنباط الوجدان

من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق
تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم
اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه
ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه
الغواشي اذا امعن في الارتياض

والاول اسهل على نوائه اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير
الارتياض اوغل اى سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اى سار فيها
وابعد ولو وجد في النسخ بالوجهين اعنى ليتوغل وليتوغل الى اى يتعرض لنظر حقيقة
وعاج عنه اى رجع وانثنى عنه وعاج به اى اقام به والمعنى ان الاتصال
بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذى كان
معدا للحصول من قبل اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلى عليه غواشيه الى آخره
على الاستعلاء بمعنى والسكينة الوقار ويستوفز في قعدته اى قعد قعودا منتصبا
غير مطمئن واستوفزه الخوف وما يشبهه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهما كتمان العيب
والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه
لكون النفس غافلة عن هجومه غير مستأنسة به فيهزم عنه دفعة اما اذا توالى وتكرر الف
الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تأهبت لتلقيه اذ هي متوقعة
لعوده والعارف يكون في نفسه الاستفزاز المذكور للسكينة فيحتمل عدم البراءة
بالكمال على ذلك نور كتمان ما رد عليه ويحسن التلبيس فيه اشارة ثم انه ليبلغ
به الرياضة مبلغا الى آخره وفي بعض النسخ بدل هو ينقلب له وقته سكينة ينقلب به
وهذه سكينة حال وقد قيل ان على الامر اذا اورد رسولا اليه فهو واحد والجمع
وقد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشبهات شعل نار ساطعة
وشبهها بينا اى واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستمرة
اى مع الله كمصاحبة اى تلتفت والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به
الى آخره يعلق التأق في الشجر اى تخلله وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام
كان ربما يظهر عليه اثر الابتهاج عند الوصال والاسف حالة الانقلاب فصار
في هذا المقام بحيث يعسر ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا

عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره اشارة ولعله الى
هذا الحد انما تيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له
متى شاء وفي بعض النسخ انما يتسنى له اى يتفتح ويسهل عليه يقال تسنى اى تفتح
وسهل اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ
شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظه للاعتبار فيتيح له تعريج عن عالم الزور الى
عالم الحق مستقر ويحتف حوله الغافلون يقال عرج عروجا اى ارتقى وعرج
عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه وانعرج اى مال وانعطف فالتعريج منها
اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اى طاف
به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة
مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العالى وفرح بنفسه لما بها
من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد متردد انتقال في ما بين
ودخر اى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمم رياضته واستغنى بها
الوصول اى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق وانما صار سره الخالى عما سوى الحق
كمرآة مجلوة بالرياضة محاذى بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق و
فاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما نالها من اثر الحق وكان له نظر
الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام
التردد بين الجانبين اشارة ثم انه يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط و
ان لاحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهناك يحق
الوصول هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهى درجة الوصول التام وقبلها
درجات السلوك فيه وهي تنتهي عنه المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي
وفي هذا المقام زوال التردد المذكور في الفصل السابق وتم الغيبة عن النفس
والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال

وان لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظ لا من حيث هي زينتها وبيانه ان
اللاحظ من حيث هو لاحظ اذ الحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا انه صورة
الملاحظ دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا لنفس من
حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج
بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذا هو
تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما
ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث المتوجهة اليه الذي
لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجازاة وبالغرض فلذلك
حكم ههنا بالوصول الحقيقي هذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في
عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان لكل حركة فلها مبدء
ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدا والمرور على الوسط والوصول
الى المنتهى لا رفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع
تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات
الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكن بحيث
يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة
على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال
الذي عبر عنه بضرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول
باثر الاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة
الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع
عدم الرياضة وثبوته مع ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طلوع من النفس
عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه
الاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى

الى درجة الوصول بالقياس اليه قبيل بالدخول الذي هو تنزه بما عمل تستغل
عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما
عن الحق شغل فاذن الدخول مود الى الابتهاج بما تنزه عنه ثم عقب بالعبادة الى
تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على افعالها الى حيث امانة
الامارة بها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من
النفس عجز اي الاعتداد بالنفس بما طبعها عجز فاذن العبادة ايضا مود بها
الى ما تحرز عنه ثم عقب اخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه
على نقصانها متضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما تحصل
لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك المطلوب هو الحق نفسه
وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب يقابله وقد انتفى بذلك الحذر منه عن
التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق
تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مناد الى ما تحرز عنه
بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكر في اخر
المراتب فقال وما الاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى
قولهم والمخلصون على خطر اعظم تنبيه العرفان مبدء من تعريف وتنقص
وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق
منسوبة الى الواحد ثم وقوف قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل
واقف اي في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون
بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول
علمي والثاني الحاني وربما يعني عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات
الابتداء ثابتة التزكية هي التي من ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في
ذا اربع مراتب تعريف وتنقص وترك ورفض فالتعريف مبالغة الفرق وهو

فصل بين الشيئين لا ترجيح لاحدهما على الاخر منه فرق والنفض
تحريك شي لينفصل عنه اشيا مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب
والترك تخلية وانقطاع عن شي والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فابتدأ
مبتدي من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق
ثم نفض الاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا
بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك تتوخى ان تكمل لاجل ذاته
ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي يسوره
الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها
بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرق في علمه الذي
لا يعزب عنه شي من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي تمتنع
ان يتابى عليها شي من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فايض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع و
قدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار
العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان
ممعن في تجميع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق انه
بعد ذلك يرى انه كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى
الكثرة متحدة بالقياس الى حد مبداها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها واذ لا وجود ذاتا للغير
فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل
واحد كما قال عز من قايل انما الله اله واحد فهو هو لا شي غيره وهذا معنى
قوله منتهي الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك

ولا سلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف تنبيه من اثر العرفان
حايل للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان
غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق
شيا غيره وهذه حال المتبجح بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق و
غاب عن ذاته فهو غايب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو
قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الذي خاض لجة الوصول
اي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي
النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبلها اعني درجات التزكية
من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات
محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشار في قوله عز وجل
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي
الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك
في الله وينتهي السلوك بالفناء في التوحيد ثم اعلم ان العبارة عن هذه
الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات
ثم يتخاطبون بها لتذكرونها ثم يتعلمونها اما التي لا يصل اليها
الا غايب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان تتوجه لها الفاظ فضلا
عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات
لا يدرك بالخيالات والمتخيلات لا يدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان
يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من
يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان
فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال
غير الخيال لما بين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت

ذواتهم لمشاهدة العالم القدسي فقد عموا اي حيوا لانهم اعور بحيث لا يشاهدونه
مما كان بعيدة جدا تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه
مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو
هو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية
اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع في
بيان اخلاقهم واحوالهم فقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب بسام
كثير التبسم والبشر المشهور وقابل الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه
وهي قريبة لاشتقاق من لفظ سواء وزنه فعافلة وما يشبهها وليست على
قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة والبشاشة العامة
وصفوه الخلق في النظر الى ان فحقق واحد يسمى بالرضى وهو خلق لا يبقى
لصاحبه ان كان على كل شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات
شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه تبين تاويل
قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها
الهمس من الخفيف اذ ابتلج حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول
واما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما معه للجانبين لسعة
القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته
الهمس الصوت الخفي وخفيف العرس رديته في جريه وكذلك خفيف جناح
الطاير وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله واذ عجه فانتزع اي من مكانه
فانقلع وتلج له اي قدر وفي رواية بلج اي ظهر فقال بلج سره اي ظهره
والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه
من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك
الاحوال تكون في اوقات توجه سره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات

حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يدل عليها
ما نزل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كان يتامل في فكره فيعرض
له الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله الى الحق
بل يبقى منتظرا استحجر فيغاب عليه بسبب ذلك الساتر من كل ويلتذ به غير الحق
والالتذاذ عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه واما عند الوصول الى الحق
فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون
القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات على غيره اما لقصوره
او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يدل عليه
فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث يبقى الامرين
معا فلا يميل الامور الخارجية لانهما لا يكون شاغلا له عن الحق واما عند
الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجة الحق فلا يلتفت مما يدل عليه مع
انبساط وبشاشة تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا تستهويه الغضب
عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف
امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا
يعنيه اي لا يهمه في الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس التفحص
والتجسيس عن الشيء اي تحرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي تحيرا
منه وتستالي العارف وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان
العارف لا يهتم تجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا
عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا تجسس الارتفاع او خايف او غايب لما
يستهويه ويستميله الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوع
سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد ولده
وذلك لشفقته على الله جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يغار عليه غيره

عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا اخطأ المعروف لغير اهله
فربما اغراه الغيرة منه الا انه غير مطابق للمتن تنبيه العارف شجاع و
كيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل
وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونسّاء للاحقاد وكيف لا
وذكره مشغول بالحق الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف
ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاع واما بالمال وما يجري
مجراه وهو الجواد وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار
وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان و
العارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر عدمها تنبيه العارفون قد
يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم
من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما
آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل
وذلك عنده ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى
الزينة واحب من كل شيء عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر
عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد [illegible] في كل شيء لانه مزية
خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكفت عليه
بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين
يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف
الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع وترف فيه النعمة اي اطغته وهو تفل [illegible]
التفل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه و[illegible]
البحر درة والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب
مع اختلاف في مجيء وذهاب البهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة

عند زوجها حظوة بالضم من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما
عكفت عليه بهواه وجهان من البيت ليميل العارف الى البهاء احدهما فضل
العناية والثاني مناسبته للامر القدسي تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار
اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف
حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اي كسب والمراد
ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن
كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك
متاثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف
كالنائمين في وقت تعقله ذلك او عن تأثم بترك التكليف ان لم يعقل
التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين اشارة
جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد
بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل
فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له الشريعة مورد
السابلة والشارع [illegible] اي بعض المدعو والمراد ذكر قلة عدد الواصلين
الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا
النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من
الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر
مناسب له بحسب الفطرة والسلام النمط العاشر في اسرار الآيات
يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء
بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير
ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرايب مطلقا في هذا العالم على
سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوق

اشاره

رمدة غير متعادية فاشيح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة
يقال ما رزأت ماله اي ما نقصت وارتزا الشي انتقص ومنه الرزيئة جزء نما
وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤونة ولقلة رغبته
في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح و
يقال اذا سالت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى
الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية
انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها
الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثلها في غير حال المرض بل عشر مدتها هلك وهو
مع ذلك محفوظ الحيوة الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما
بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف والاختبار وذلك يدل على
ان الامساك عن القوة مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود
اشارة الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة
للاستبعاد واشار الى وجود شبهه في الموضع المطلوب في فصل يكون
بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون لسبب الامراض
الحادة وبين غيره فرق وهي ان القوى الطبيعية منها واحدة لما حيد
بها اعني المواد الردية وفي ساير المواقع غير واحدة لذلك فان
امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في ساير الصور
قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع
الامساك عن القوة في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف
اسباب وجوده الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان
الهيات السابقة الى النفس قد تنحط منها هيات الى القوى البدنية
هيات يقال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما تعتري مستشعر الخوف من

سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت سهلة عليه فيه
هذا الفصل على الامساك عن القوت الكاين عن العوارض النفسانية
واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان
كلا من النفس والبدن قد ينفعل عن هيات تعرض لصاحبه اولا **اشارة**
اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها
التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب فاشتد الاشتغال
عن الجهة المولى عنها وقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية
فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حال المرض وكيف لا والمرض لا
يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي
اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور
فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان
التحليل مع سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث
وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة
السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية
الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افعالها
التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك
العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف
والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف
بتجويز كون الاحوال النفسانية مسببا له اما المرضي فمخالف لها للسبب الذي
ذكرناه وهو وجدان المادة التي تصرف الطبيعة فيها والشيخ بين ان العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يحدث بامر

يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل
الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المنهاة لسوء المزاج فان الحاجة
الى الغذاء انما تكون لتسليه بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحلل اكثر كانت
الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو شعور القوى البدنية بسبب حلول
المرض المضاد لها بالبدن وانما تحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى
التي لا يوجد الا مع تعادل الاركان وتعدي الحرارة الغريبة بها وكلما
كانت القوى اوفر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر
تقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه
ترك القوى البدنية افعالها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان في اقتضاء
الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة تنبيه اذا
بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله
فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب
الطبيعة هذه خاصية اخرى للعارف فقد ادعى امكانها في هذا الفصل و
يجيء بيانها في فصل بعده تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال
من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة
ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض
له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منتهى منته حتى
يستقل بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او في المنافسة وكما يعرض له
عند الانتشاء المعتدل وكما تعرض عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت
للعارف هزة كما يعرض عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة
كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما

يكون عنه عن طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى
واصل الرحمة المنة القوة ولا شرح الانبعاث والانتشاء السكر وعن عرض
والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطيت تعالى ولية معروفا
والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض
المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط
القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا
غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد
الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح
الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت
الهزة التي يعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان
اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين صحة الكلام
المنسوب الى علي كرم الله وجهه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن
اشارة م
قلعته بقوة ربانية * اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى
او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب
الطبيعة اسبابا معلومة هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعى امكانها في
هذا الفصل وسيبينها في بضعة عشر فصلا بعده اشارة التجربة والقياس
متطابقان على ان النفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام
فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله
سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس
احد من الناس الا وقد جرب في نفسه تجارب الهمته التصديق به اللهم الا ان
يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس
فاستبصر فيه من تنبيهات يريد بيان المطلوب على وجه متضح فذكر اثنا

قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه حالة في غير ذلك الى آن حال ليس
ببعيد الفهم لان يقوم على امتناع ذلك برهان ونزيل هذا التجويز ويرتفع
هذا الاحتجاج ولا مانع الى ما انما يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات
اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة
باعتبار احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو السامع والمباشر
باعتبار حصوله للمناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع
النومي فيها والمزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في
نفسه بالتخيل وفي حفظه وذكره بالتذكر وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة
في المبادي المفارقة الى زوال المانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي
بيانه **تنبيه** قد علمت فيما ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي العقلي
نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات
ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها عن تصور
اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم
ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستور الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة
غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وهنا
ينال بتلك العلاقة كمالا ما اختصاص للاجسام السماوية زيادة معنى في
ذلك لنظار راي جزئي واخر كلي ويجتمع تلك مما يهما عليه ان الاجرام
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على
هيئة جزئية شاعرة بالوقت او معا النقشان مع القياس الدال
على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالة النوم وتعلم منه
على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في كتاب

العالم

العالمية قبل كونها والثانية ان النفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم
فيها فالمقدمة الاولى قد تبينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل
فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي
نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول
وقوله ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري
اشارة الى ما بيّن من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن
كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحركاتها والى ما تقرر من كون
العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك
يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بامرها التي هي معلولات للحركات
الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات
العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء اخر وذلك مما
يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من
النظر مستورا الى **قوله** لنظار راي جزئي واخر كلي الى الراي الخاص
المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات
والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا
الكلام قضية شرطية ولفظ كان في قوله ثم ان كان تامة يقتضيه ما يلوح
اسمها وسائر ما بعده الى **قوله** كما لا يتعلق وجها وجزاها وقوله صار للاجسام
السماوية زيادة معنى في ذلك ما في النفسية ومعناه ان الارتسام
الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة
يكون اتم وذلك لنظار رايين عندها احدهما كلي والاخر جزئي فانهما
تندفعان من النسخة كما في الزهرا لاقسائي ولفظي مستور بورد في بعض
النسخ بالرفع على انه صفة ضرب من النظر وبورد في بعضها بالنصب

على انه حال من الها التي هي ضمير المنقول في **قوله** ما يلوجه وهو الصحيح لان
الموصوف بالاعتبار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكر الشيخ في مواضع
انه غير الانظار المودي الى ذلك الحكم **قوله** ان لها بعد العقول المفارقة
نفوسا ناطقة بيان من قوله ما يلوجه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية
لان حكم المشائين حكمه بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر
بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان
الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما
منهما علمية الى **قوله** نشاعره بالوقت الى الحاصل من رايي المشائين وقوله
والنقصان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو
اظهر اي وفي العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة جرى بحسب الراي
الاول او النقشان معا بحسب الراي الثاني **تنبيه** ولنفسك ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد ودون قابل الحائل وقد علمت ذلك
فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش فيه من عالم ولازيدنك استبصارا
هذا الفصل يشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق
وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجوديين هو
بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يختلف عند وجود
قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب
عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا
فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول القوى النفسانية
تتجاذب متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا
تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فكاد لا يسمع ولا يرى
واذا انجذب الحس الى الظاهر اخال القول اليه فانبتت ... حركته

الفكرة

الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى الة وعرض ايضا شيء اخر وهو ان النفس ايضا تنجذب
الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستعداد او فاذا تمكنت
النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها جارت الحواس الظاهرة وايضا لم
ساد منهما الى النفس ما يعتد به الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات بينها
ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال
بغير تلك الافاعيل وهو المراد من **قوله** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل
بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال
الاخير اكثر اعاد وليذكر احكامه وبدل باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن
فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اخال نقل التي اين جعل الانجذاب
الفكر الذي هو الة العقل في حالة الغالبة مبلا للعقل نحو الظاهر منتشا منقطعا دون
ذلك تلك الحركة المفتقرة الى الالة وفي بعض النسخ اضل العقيل اي ضله
في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال فاعرض ايضا شيء اخر وهو تخليتها عن افعالها
الخاص يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس
الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت
تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف
وانكسر وفي بعض النسخ جارت اي تحيرت في امرها **تنبيه** الحس المشترك هو
لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش
الحس عن الحس وبقيت صورته هيئته في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون
المتوهم ولتتذكر هنا ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما و اتعاس
النقطة الجوالة محيطا دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت
مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه معنى المحسوس الخارج او بقائها
مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس

ان الحكم بهذه مقدمة اخرى وهى مذكورة تقريرها من فعل الحس المشترك
هو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وذلك الارتسام بسبب لا محالة
اما من خارج واما من داخل والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول
صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول وتارة هى مع
بقاء السبب كبقاء صورة المستقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى
وتارة مع زوال السبب كبقاء صورة الكاينة فى مكانه الاول عند مشاهدته
فى مكانه الثانى وهذه الصور الثلاثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر
النازل خطا مستقيما لا تتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل
فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتى ولكلهم بجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده
اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة ولا نسبة لها الى
محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب
باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل و
التوهم كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيل من لوح الحس وقريبا
مما يجرى هذه المرايا المتقابلة ريدا فاقة الدليل على وجود الارتسام الخيالى
من السبب الداخل وتقريره ان الصورة التى يشاهدها المشتبه يحوون من
المرضى مثلا والذين غلبة المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يعدون الاصحاء
معدومة لان المعدوم لا يشاهد بل الموجودة فى الخارج والا لشاهدها غيرهم
فهى مرتسمة فى قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة
بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظاهرة فهو اذن
اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب
مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى يتادى الصورة منها بواسطة المتخيلة
الفاعلة التاثير الى الحس المشترك على ما سياتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس

المشترك تنتقش من الصورة الجائلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى
تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فى التصرف فيهما
ارتسم ما تتعلق بتصرفهما ذلك من الصور فى الحس المشترك كما كانت هى
ايضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى تنتقش ما تتعلق
بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور فى
الحس المشترك من الخارج وهذا شبيه بتعكس الصور فى المرايا المتقابلة وهذا ما فى
الكتاب فاضل الشارح بحوز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج
سفسطة تبلة فان انكار مشاهدة المرضى تلك الصور ايضا سفسطة والقوانين
العقلية كافية فى الفرق بين السفسطتين **تنبيه** ثم ان الصارف عن صدا الانتقاش
شاغلان حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسم فيه عن غيره كانه يصده عن
الخيال بهذا وتصبه غصبا وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعتماد و
متصرفا فيه بما يعنيه فيشغل بالاذعان له عن التسليط على الحس المشترك فلا
يتمكن من النقش فيه لان لها حركة ضعيفة لانها تابع لا متبوع فاذا امكن احد
الشاغلين بقى شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك
فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة ارتسام ارتسام الصور فى الحس المشترك من
السبب الباطنى بحيث لم يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع
يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فحسبه الشيخ فى هذا
الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى المنع القائل عن القبول وهو المانع الحسى
فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور التى رتبه عن قبول الصور من
السبب الباطنى فكانه يستره عن التخيل براى يميله عنه سلبا وبعضه غصبا الى
المنع الفاعل على الفعل وهو العقل فى الانسان والوهم فى سائر الحيوانات
فانهما اذا اخذ فى النظر فى غير الصور المحسوسة اجبر المتفكر او المتخيل على

الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف وفي الحس المشترك فيما يضطربان لتفكر
او التخيل عن الاعمال والاعمال هو العمل مع اضطراب تخيل وهم متصرفين
ما بينهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين عما ياتي
فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك
مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان لصغر ان امكن ان تقبل الصور
الكثيرة من غير تشويش امكن ان تقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان
لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع
بعدما فرغنا ذكره في فصل مفرد هو ان الالتفات النفس الى احد الجانبين
لسعها عن الالتفات الى الجانب الاخر **اشارة** النوم تشاغل للحس الظاهر
شغلا ظاهرا وقد تشتغل ذات النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معه الى جانب
الطبيعي المتهضمة الغذاء المتصرفة الطالبة للراحة عن الحركات الاخر اخذا بما
قد دلت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعي عن اعمالها
شغلا على ما سهبت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب
ما الى مظاهرة الطبيعي تشاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان
كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان فوجدت الحس المشترك
معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فراى في المنام احوالا في حكم المشاهد
يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين فيظاهر عجز عن الاول
وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعي في حال النوم
تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وبطلب الاستراحة عن
سائر الحركات المتعبة للاعضاء فيجذب النفس اليها بسبب احدهما ان النفس
لو لم تجذب اليها لاخذت في شأنها فشغلتها الطبيعي على ما مر فاشتغلت
عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تجذب الى الطبيعي

نحوهما لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان
بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس
في المرض يكون مشتغلا بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لشغلها
الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة قوية
السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا
لعلها تخلف النوم عن رؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة
مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي
لها فضعف احد الضابطين فلم تستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك
لفتور احد الضابطين معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي
يكون بهذه الصفة يكون اقل من النوم وجودا ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين
ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس و
وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان لها بالشواغل اقل وكان قد يفضل
منها للجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها
قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في
خاصها لها اقوى لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك
من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني
قدم لتلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصة للنفس وهي انه كلما كانت قوية لم
تنفعل لها بانفعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا
اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان
الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف
كانت مراتب النفوس بحسبهما غير متناهية **قوله** انه كلما كانت النفس اقوى قوة

كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المحسوسات
اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاول تصحيفا اما على الدعوى
الاول فبيانه ان المتخيلة انما تشتغل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط
والى ما لا يتوسط ما يناسبها بالمحاكاة كما ولا غير والانفعال النفس عن محاكيات
المتخيلة شغلها عن الانفعالها الى صه سار كان حفظها قد ذكر الشيخ ان النفس
كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكات قليلا بحيث لا يعارض
المتخيلة في انفعالها الى صه سار كان ضبطها اكل الفعلي اشد واما الدعوى
الثانية فمبناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المحاذيات
المجاذبة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك
فلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما تشتغل بها عن فعل اخر اقل وكان
فيفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن
مضادات الرياضة اي احترازها عما يعدها عن الى آلة المطاوعة بالرياضة
واقبالها على ما يقربها اليها اقوى كان اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت
شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى
جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش
في الحس المشترك التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة
الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرا على النفس نقش انبعث التخيل
اليه وتلقاه ايضا وذلك اما للمنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بهذا
تراخيه او ومنبه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس
الناطقة له بطبعها فانه من معاون النفس عند امثال هذه السوانح بلذا

تنبيه

قبله التخيل حال ترجح الشواغل عنه انتقش في لوح الحس المشترك يكون للنفس والمعنى
ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي
نعته تخلص فيها عن استعمال التخيل التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لتلك
المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين النوم اشتغال الحس الظاهر
والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل الروح
المنصب به في توسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل تمكن فرغ
النفس عنه وتصل بعالم القدسيين بسهولة فان ورد على النفس سانح سعى يحرك
اليه بسبب احد امرين اما بعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان
الوارد اغاثا ما ينبهها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما
يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل وكانت الشواغل مساعدة بسبب النوم
او المرض انتقش في لوح الحس المشترك اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر
تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما
نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى فاشرق في الخيال اشراقا واضحا
واستتبع الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة
مظاهرة له غير صارفة ومثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا
فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موقرا
الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة مثال الاثر ان نزل
الى الذكر الواقف هناك قول النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي
كذا وكذا او مثال استيلا الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح منه
الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم
وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف
الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى

وحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه
ما يكون لمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط
يقال هتف به اي صاح ومنه ما يمكن المشاهدة مثال موثر اليه او استماع كلام
محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الرتبة وفي بعض النسخ في احوال
الدنيه وما هو ما يعترضه بمشاهدة وجه الكريم او استماع كلام من غير واسطة
تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة
مزاجية سريعة التنقل من الشي الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب
والتخصيص باسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه
القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما تستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود
الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه
القوة منجذبة بكل سانح الى هذه الانتقال وتنضبط وهذا الضبط اما لقوة من
معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المتنقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح
متمكن المثل وذلك صارف عن التلذذ والتردد وضابط للخيال في حد لوقت
ما يكون فيه لقوة كما يفعل الحس وذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها
الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها
ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفرة وغلبة السودا
بالالوان السود قوله تستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى
او مستقلبا للحدود الوسطى فيستحسن الظهرهما الاخيرة لان طلب الحد الاوسط
لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى
هو الحدود المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراء
والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والفكر من الامور
الجزئية التي ينبغي ان يشبه كل سانح من خارج او باطن الى هذه الانتقالات

اذ ينضبط السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل على محز بعينه وتمنعه من ان
تتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراي عند تفكرهم في امر يهمهم ومنها
شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلذذ اي الالتفات
يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قدما وورا كما يفعل الحس ايضا ذلك عند
مشاهدة حالة غريبة حتى اثرها في الذهن هذه والسبب في ذلك ان القوى
الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر
الغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم
في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتي اشارة
بالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك
الخيال والذكر فلا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا
ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن التصريح فلا ينضبط الذكر وانما ينضبط
انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة
الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها متعنية فيرتسم
في الذكر ارتساما قويا ولا تشوشه بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك
في هذه الاثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في
ذكرك وربما انتقلت الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس
وتصير عن السانح المنسي الى السانح الذي يليه مستطلاعا عنه اليه وكذلك الى اخر
فربما اقتنص بها ما دار من مهمة الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصه بضرب
من التحليل والتاويل للاثار الروح السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب
كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى
اثره بعد كره ومتوسط [illegible] عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون
النفس عند تلقيه رابط الجاش اي ثابته شديد القلب ويكون معنية بها

فتحفظها وتزول الشهادة ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الاثار فقط بل
لجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا تشتغل الذهن عنه ومنها ما تشتغل
وتحاكيه وتنقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التاويل والى ما لا
يمكن ذلك **تذنيب** ويكون الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال
يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل
او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما
وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تاويل
والحلم الى تعبير الشرح اقول انما يختلف التاويل والتعبير بحسب الا
شخاص والاوقات والعادات لان الانتقال الذهني لا يفتقر الى تناسب
حقيقي انما يكفي تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص
ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين و
باقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وقد تم الكلام
في هذا المطلوب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض
منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد
وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك
انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا
يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون
ما يلفظه حتى يبنوا عليه تدبيرا او مثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى
بتامل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او يدهشه اياه بشفيفه ومثل ما يشغل
بتامل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل
الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اختيارا لا طبعا وفي
حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طبايع من هو

طباعه الى الدهش اقرب ولقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المخلط والايهام لمسيس الجن
وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان
لا يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمح الغيب ضربا من ظن قوي و
تارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراء
شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة تراءى روى والشد
الحثيث العدو والمسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش
وكذلك الرجل اذا اعيا والرعش الرعدة اي ارعده والرجرجة الاضطراب
والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلالا ولمع وتمور تمور اي تموج
موجا واهتبال الفرصة اي اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المس
يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير و
فلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء ذكرها مما يشغل بها من يستنطق
في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المقطع
او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش
للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المتدير واما اللطخ من سواد براق فهو كسطح
باطن الابهام بالدهن وما يسود والمنقش بالمداد حتى يصير اسود براقا ويقال له الحجر
المصقي كالسراج فانه يحير الناظر اليه او الاشياء التي تترقرق كالزجاجة المدورة
المملوءة ماء الموضوعة بحيال الشمس والاشياء التي تمور كالماء الذي يموج
شديدا في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبه ذلك و
باقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما
مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس
سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية
فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها

ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم
او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك في اثبات امر عجيب لها
كون وصحة داعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة واطمأنت النفس الى
وجود تلك الاشياء وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يريه منها وذلك من
اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه
وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق
التفصيل اقول ربات القوم ربا اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف
وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي
الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد يبلغك
عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال
ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا او
هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان او خشع
لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف و
لا تعجل فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما اتاح لي ان
اقص بعضها عليك لما فرغ عن بيان الآيات الثلث المشهورة التي تنسب الى
العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة
بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه و
انما قال تكاد تاتي بقلب العادة ولم يقل تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال
ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة وانما هي خارقة بالقياس
الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم
اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقال للحيوان من المعضيات وهو غير مناسب
لهذا الموضع **تنبيه وتذكير** اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع

البدن علاقة الانطباع بل ضربا من العلائق آخر وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها
وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض
فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار وتبع اوهام الانسان
تغير مزاج حلاج او دفعة او تبلاء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان
يكون لبعض النفوس ملكة تتعدى تاثيرها بدنها وتكون لقوتها كانها نفس
ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدا جميع ما عددته لك مبادي
هذه الكيفيات الرئيسة في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت
انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان تكون لبعض النفوس
هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخرى تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان تتعدى
عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت
ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها التذكرة
في هذا الفصل لشيء احدها ان النفس ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها
لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف وثانيها ان هيئة الاعتقادات
الممكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح وقد
تتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات التي هي
من تلك الشهوات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان يوهم الماشي
على جذع ساير لقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من
الارض والثاني ان يوهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة
فيسقط او يحبو فيتعفن ويحمر لونه ويصفر وقد تبلغ هذا التغير جدا ياخذ البدن الصحيح
لسبق مرض ما وياخذ البدن المريض شبيه في افراق اي برء وانتعاش
يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا
انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام

ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر
في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك ايضا يؤثر في اجسام العالم المبادي
لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات
هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم هو اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه
كملاقاة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال
لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون
موجودا فيه اولا وان كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار وكل مبرد
وليست بباردة انما الباردة ... تاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس
يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق
بابدان غير بدنها تؤثر في قواها اما مرها في قوى بدنها خصوصا اذا تحدث
ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت يقال تحدث السكين اي حددت والمراد
انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها خصوصا كالشهوة والغضب
وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن
غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم
مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تاثيرا اعظم من
تاثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والجماع
جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان
يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى بالنفس ولا يكون لها
مجاوزة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان بالحاصل لا يدل
عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر معنى من ...
واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول ان النفس لا تدرك الجزئيات
اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان الوهم والتخيل بل الغضب

شرح اشارات

فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم
المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب
عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك كان الامكان
قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس الحكم باتصال الجسم واثبات
المفاصل على ما ذهب اليه البرهان امر على غير محسوس فلما بطل ذلك
صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل
بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع
واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان
امتنع الفك بسبب اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما
لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول
واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لان
الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون
اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني
ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم قد ثبت
انه اذا لم يكن الجسم مؤلفا من احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون حد
وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب
لا بد للمحصل منه ان يطالب المستبصر شديد التقرير الذي نورده
اقول لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي ان الجسم ... الاربع
فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون حد وجود هذه
القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعيين الرابع الذي
هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجود القسمة بحسب القسمة المذكورة وانما قال

لاسما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية
سمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا اثبات اى
مسئلة الجزء الذى لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان
اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيهما والمستبصر يرشده الصدر الذى نورده
في هذا الكتاب وفي بعض النسخ الصدر الذى اوردناه **تنبيه** انك
ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة
عليها وزمان تلك الحركة كذلك اى انه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا
زمان اقول قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل
في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم
الطبيعى التى هى الجسم التعليمى الذى يدل على مغايرته للطبيعى تبدّل الجسم
الواحد بحسب تبدل الاشكال ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح
التى بها تنتهى الاجسام والخطوط التى بها تنتهى السطوح ايضا كذلك
وجميع ذلك اعنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى
مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك بقوله ايضا بقوله من حال احتمال المقادير
اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره بصريحا لانه لم يبين وجودها
بعد ثم بين ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم
حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في الانقسام فان الحركة في مسافة
تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة
مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان
الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال هو حد مشترك هو نهاية الماضى
وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا

لكان التنصيف تثليثا بل هى موجودات مغايرة لما هى حدوده بالنوع
فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان
للجسم مقدارا ثخينا متصلا اقول المقصود من هذا الفصل اثبات
الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هى الكمية
المتصلة التى تساوى الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح وهو
والامر الذى تعالجه العوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو
حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمى وعلى ما تعالج الرقيق من الاجسام
والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشئ
لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض له اجزاء تشترك في الحدود
والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم المتصل وعلى الصورة الجسمية المسماة
للجسم التعليمى وقد يقال للجسم التعليمى عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية
اتصال ايضا كما وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال واتحاد بالمجاز
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشئ بقياسه الى غيره وهو
ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك
المقدار انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة
جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى والاسم كان بحسب
اللغة للذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما
تقرر هذا فقوله المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا يجب
الحمل على اللغوى لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمى
على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمى لانه كمية متصلة
ثخينة واما عدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء الغير فون بتجاه الجسم

ولا يعرضون بالاتصال وبعدم الانفصال في الاقوال الشارحة اولى والمقدار
المحض المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم
الواحد يتبدل اشكاله كالشمعة التي يجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو
امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ وقد علمت ان الجسم الطبيعي شيئا هو الجسم
التعليمي وانما قال وقد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في
الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس
وكان كونه ذا الكمية وذا انحائه امرا بينا غير مسارع فيه ولا محتاج الى البرهان
ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا الكمية وكانه ذا اتصال هو كونه ذا
جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف
ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها
له فلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته او صحيح شيء له وهو مغاير
لهذه الامور وكونه مما من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو
هو الذي يحصل به جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك
الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح وادخل
لفظ قد للمقصد لجزئية الحكم عن الافلاك اقول هذا غير مستقيم لان
الافلاك قد يعرض لها الانفصال بانه قد يعرض معا فيها معا بينا اعني الوهمي
بل لا يخلو ذلك تثبيا واما هذا البرهان على الكلي بيانه فالصواب ان
يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام اعني الفلكيات وغيرها
غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال
التي رجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالذهن وذلك واجب لامتناع
حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قوله** ويعلم ان الذي

المتصل

المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فهو لا يكون هو بعينه الموصوف
بالامرين اقول يريد بالمتصل بذاته هاهنا الصورة الجسمية وهي
التي شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم
التعليمي فهو ذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا
ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه
الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة
اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو
حمل المتصل بذاته هاهنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان
على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال
والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصل
ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال
بقوله فهو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال
والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يحصلها ويكون
بعينه هو الموصوف بها وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث
اللفظ للذي يطرا عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا
بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان
الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال
لا يقبل الانفصال ولا الاتصال فيه لا يقبل الانفصال لكان الشيء
الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لنفسه **قوله**
فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل غيريته وصورته
وصورته قوة الشيء بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده وجوده

متقابلان فالمغايرة من جهة الانفصال قبل وجوده أي في حال الاتصال
ومن جهة وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بملكة القوة
ليس هو الاتصال على ما سبق ولو نشئ عن الانفصال قابل للاتصال والانفصال
وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها
وصورة الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا
يدل ايضا على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار
قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير
وجود المقبول بعينه فليس مذكورا بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض
الاجسام يحدث له الانفصال فيستحيل ان يتصف به وكل ما يحدث
وقوة حدوثه حاصل قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء
حتى يصح فاذن قوة حصول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة
الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه
الحجة لانا اذا جعلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال فلا بد لذلك الانفصال
من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر وكان غير صحيح لان الانفصال
عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي
محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الاتصال كما في
المقدمات ثم بيان انها قوة ما بها من الامور الاضافية التي تستدعي
محلا حتى اذا ثبت ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى
واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست
اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان
عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل على ما قال بعد انشأ محله وهو

الذي

الذي من شأنه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال
لنفس الاتصال في كلامه هو ان حال ما لا يتصل بالفعل في الاحتياج
الى القابل ليكون البرهان كليا وانه اشتمل على وجود القابل للا
نفصال قبل طريانه وبعده او لا يبعد ان يتوهم ان الاستدلال لوجود
الانفصال على وجود القابل ليفطن انه انما حدث حال الاحتياج
اليه من غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل
بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال
يعود مثله متجددا اقول المتصل بذاته ما دام موجود الذات
فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال
الواحد المتعين وانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران
بالتحقق متصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد
غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا لا يعود هو بعينه لان
اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي
في الحالين جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وملخص هذا البرهان
ان نقول المادة ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته واذا قبل الانفصال
حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال و
نفس الاتصال ليست مغايرة للانفصال على وجه يكون حال كونها ايضا
لا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول
الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى
واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال
والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم
كما سبق الى اوهام المتشككين في وجود المادة وذلك لان الشيء

يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا
للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث هو ذاته بحيث يعرض
منه الابعاد ولا يكون جسما التعليمي بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف
شيء متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم
الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل
عرضا على الاطلاق يثبتون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم
للجسم الجوهر لا يتقوم بالعرض واعلم انه ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية
والتعدد الذي يقابلها انما لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة فلتوقف على احوال الشبهة المبنية على اتصاف المادة
بالوحدة او التعدد بحسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم
لو كان بعد وجسمية بعد وحدتها منفصلا لانعدامها ولحوجا الى
مادة لو صدق الحالين لكان تعدد المادة بحسب الانفصال بعد
وحدتها منفصلا لانعدام المادة الاولى ولحوجا الى مادة اولى
ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في
الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما
عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة
على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة
فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها
جمعا للمثلين وايضا لم يكن بالمجانبة اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت
الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية
ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المتحيزة
فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام متحيزة فان حالا اخر على
سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل يتحيز بتحيز محله والعرضية لا يلزم
من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهو بين ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يجعل

وليس كلامه

وليس كلامه فيما حسب لك اقول هذا هو الوهم وتقريره ان يقال الحكم التسليم
بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه
مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل
فان منها ما لا يقبل الفك والفصل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة
الصغيرة وان كان قابلا له بحسب الوهم فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة
الامتداد الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم
وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المقررة انها
التي لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا
في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم بحيث يتوسط طرفيه عند الملاقاة وجوب الفصل
للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد
يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل
العارضين له في الوجود او الوهم وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى
ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما
يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام
وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد
يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه
في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا يتشكك في
وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد وبان الطبيعة
يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه
مغاير لسائر الطبائع وانما قال من الغني عن القابل والحاجة اليه متشابه في ذلك
لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة

فيما بلا

قوله فان جلف فقد جلف لكونه ماخوذا مع امور بعضي الاختلاف واذا عرف بعض
احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو
كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته لحيث كان لها ذات كان لها ملك
الطبيعة اى اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها و
امتناع وجودها مع الانفصال معروفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك
الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة انما محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت
طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية
محصلة لا تختلف الا بالخارجات عنها دون الفصول قد يتساول ان الطبيعة يكون
باى الاعتبارات مادة وباى بها جنسا وباى بها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة
ليست جنسا لانها ليست موقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها
مقول على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية محصلة
وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا ما ينضاف معنى العموم
اليها فهى وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى يختلف بالفصول
وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله
بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى ساير الصور لم يكن هذا الكلام اه جواب
عن ايراد نقض الحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك
فى الانسان دون غيره من الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى
مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه
بان الامتداد الجسمانى الموجود طبيعة نوعية محصلة لا تختلف باختلاف
عنها فهى ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها او

فى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية فانها طبيعة جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان تقتضى شيئا
من حيث هى غير محصلة ثم اذا تحصلت بشئ انضاف اليها فدخل فى وجودها
المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشئ غير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره
لانها مع غيره لا تكون تلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا
فى ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك فى قبول
الابعاد الذى هو معلوم لازم لها والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك
فى الملزومات وناقض بالوجود الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية
وفى الممكن لا يقتضى ذلك وثانيا ان الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل لا يقتضى
وجوب الحلول بل يقتضى صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب
عن الاول ان الاحتياج الى القابل بان يقتضيه الامتداد من حيث كونه
متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم
ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى الاعداد مما لا نعلم وعن
المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجى بيانه
وعن الثانى ان الطبيعة المذكورة يقتضى وجوب الحلول لما مر لا الامكان
المتحمل لعدم الحلول والشكوك التى اوردها على كون الطبيعة الجسمية مقتضية لشئ
فى بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية منحلة بسوء اعتبار الكليات
ويحل بمراعاة ما ذكرنا فلا فائدة فى التطويل بالاعادة **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد بقابل للانفصال البتة وانه
انما يحصل فى الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الذى
يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها وقد ذكرنا فى صدر النمط الاول
الاجسام المفردة والمؤلفة وذكرنا المذهب فى الاجسام المفردة بحيث لا قسمة

الاربعة وبقي حكم المؤلفة وصول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع
في الاجسام المؤلفة منها مذهب تنسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره
وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسايط على الاطلاق بل انما هي مباينة
من بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتلك البسايط انما تكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا يقسم فكّا الصلابته وهذه الاجزاء المذكورة
مجاورة في الصور والكم والاشكال المختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية
وقد ونقل الشيخ ابو البركات البغدادي عن اصحاب هذا القول في الارض وجها
وذكر الفاضل الشارح ان ديمقراطيس ذهب الى ان تلك البسايط كرية الشكل وفيه نظر
لان الشيخ حكى ان الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها مختلفة
الاشكال وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل
الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب
اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا
فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا انه
الاجزاء اجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها وعليه هذا الموضع الحجة المذكورة
في نفي الاجزاء انما تنتصب كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن يجب ان يكون
كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على
كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذا كانت البسايط غير قابلة للانفكاك
لم تحصل الحجة ويحصل زوال الكل لكانت اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا
الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي سماه اصحاب
المذهب جسما بسيطا فواحدا قوله فان خطر ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية الوهمية
والفرضية او الواقفة بحسب اختلاف عرضين كالسواد والبياض في البلقة او ضافيين كالسواد

كاختلاف محاذاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يمكن ان يتبع كل الاثنين
طباع الاخر وطباع مجموعهما وطباع الخارج الموافق بالنوع وما يصح على كل اثنين من الممتنع
من اثنين آخرين يصح ان يكون بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح على
المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين
هذا هو البينة المزيلة لهذا الوهم وهو باعتبار الشبهة المذكورة في طباع كل من البسايط عندهم
وذلك لان طبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف في الاجزاء
الواحد الوهمي من حيث الطبيعة بعضها تقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل
وما يقتضيه الخارج عن الكل المماثل له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب
من ذلك تساوي جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال
او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني هو ان قبل البعض يجمع
على قول ذلك بسبب تغاير قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبا جميعا الى القول به
الفلكية اما المقصد هاهنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المعروضة
من حيث طبيعتها المقتضية وذلك يكفينا في اثبات المادة وانما جمع بين الوهمية
والتي باختلاف عرضين ما ذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونها على تلك البسايط
بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يمكن بسبب عرضين قارين
والى ما يمكن بسبب عرضين اضافيين وانما اورد بالتغاير الموضوع من نفسه الاول
للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما
يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويمكن بعد القسمة طباع
كل واحد منها وطباع الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج عنهما مما يوافقهما
في النوع والماهية غير مختلف فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل
طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمبدأ الصفة الذاتية

الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة ربما يخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات
من غير ارادة وكذا يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم
المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين اللهم الا من عائق
مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل يقول هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام
ممتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد معارض له ويكون لازما
كما في الفلك وزائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم
هكذا اليس في الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون
انفصال الجزء منه واتصاله بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فعلم
لا يجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة حتى انما يذهب الى ذلك المانع
وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر معارض للامتداد الجسمي المانع اياه عن
قبول الانفصال والاتصال بالعنصر وانتم وضعتم البسائط متشابهة الطبايع
فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الاتصال والانفصال قوله ولعل هذا العائق
اذا كان لازما طبيعيا كان لا حسنه بالفصل ولا بالعقد فصل من اشخاص نوع تلك
الطبيعة لكون نوعه في شخصه معناه ان كل نوع مادي يستلزم لما يمنعه من الانفصال
بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص
واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين
في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود
المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية وقد انجر الكلام
الى ذكر ما به حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية
على ان الاجسام متساوية في الماهية ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه
لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع والعرض

اشخاص نوع
... يكون نوعه
... النوع يحتمل ان
... كثيرة فان
... لازم طبيعي
... الاشخاص
... لذلك النوع

ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال
فهي امور متجددة ولعلها تمتنع المهية المشتركة عن قبولها وجوابه انا كما سلمنا ان وقوع
الاختلاف بسبب الموانع ممكن واوردنا اعتراضات او مجرى مجرى هذه
قوله الشبهة وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعائق عنه وذلك عائق لازم
طبيعي فانه لا يوجد لا اشخاص المختلفة ان يكون لذلك النوع اصلا ولا كثرة نوعه
بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اشخاص
او كثرة لا اشخاص لذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض
النسخ ويوجد في بعضها مصرحا بالاشارة وفي بعضها بالشبهة وفي بعضها بلا
ترجمة ويشبه انه كان حاشية مما في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسألة المذكورة
ومع ما لظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل مهية اما ان يكون نفس
تصورها مانعا عن الشركة فاذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون
التشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان
لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم التخلف وفي مصدر
هذه القسمة نظر لان المهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا عن وقوع الشركة
الا اذا اعني الماهية غير ما اصطلحوا عليه قوله ترتيب الشبهة فقد بان لك ان المقدار
من حيث هو مقدار او الصورة الجسمية من حيث صدرها وهي معارضة لما تقوم
معه ويكون صورة له ويكون ذلك هيولى لها وشيء هو في نفسه لا مقدار ولا
صورة جسمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فارغة ولا تستعد الا لتحقق
فهي لا تشا قبوله لمقدار معين دون ما هو اكبر او اصغر منه يريد
بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه
المسألة تفريع على اثبات الهيولى واذا لم يكن من بيان مقومات الجسم المحسوس

قوله
الاصول
نشخص
قوله
في هذا النمط

سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفرقة
فيتبدد او يتحلل بعض الاجزاء او يحصل الصغر لا يصير عظيما الا بالعكس وعلى هذين
الوجهين عند من يستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى
غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوي النسب فان ذلك يقتضي
تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع
بوجوب التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع
امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين بسبب صورتها بل يفيد التجويز
وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك
بقوله ان لم يحصل في بعض الاشياء وقد وجد في بعض النسخ بعد قوله الا
صورة توجب له ولكن هذه هي الهيولى الاولى وحدها بالاولى لان مادة
كل مركب يكون هيولاه وان كانت جسما اشارة يجب ان يكون محققا
عندك انه لا امتداد بعد في ملا او خلا ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه
مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا هو
مبدا المسائل اذ منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سياتي بعد وهي
ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها
اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة وبيان هذه المسئلة
اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب
الجليلة وقال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان
وصورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسم لا ينفك عن الشكل والشكل
لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون الشكل م

في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة
الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه لا يخ
اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه
مح واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال
عرض له من خارج لا لنفس طبيعته لانه ليس يفعل الصورة الابعادية فيكون معارضه
وغير معارضه وهذا مح ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد ولى
مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو امكن فيصح
ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما
يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما
ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني
زائدا عليه بنصف ذراع والثالث ايضا زائدا على الثاني بنصف ذراع
وهلم جرا ويبقى ان يكون الزيادات بقدر واحد لكن البعد المتزايد بينهما المشتمل
على تلك الزيادات غير متساو في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا
احد نصفيه اصلا اخر وزدنا عليه نصف نصف الاول ثم نصف النصف
الثاني وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الوهم بسبب احتمال كل مقدار
للانقسامات الغير المتناهية وكانت الزيادات التي يكون جمعها الى الاصل غير
متناهية والاصل متزايد لا الى النهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول
المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متفاوتة لا يلزم من كونها غير
متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد الى غير النهاية
او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كانت المثل موجودا في الزائد جاز
الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين متداخلين

هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على زيادات غير متناهية واول المقدمات نقول في بيانه الرابعة ان كل زيادة توجد
فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فلكل بعد احدية وحدة جميع الزيادات
التي دونه موجودة معه ونرجع الى المتن قوله اما قضية الخلاء في صدر الفصل قوله
ان جاز وجوده لان الخلا عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا
بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله والا لامكن الخارج
ان يفرض امتدادات غير متناهية من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد
هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن الخارج ان يفرض منها ابعاد متزايدة بقدر
واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية قوله ومن الخارج ان يفرض
منها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على المتناهية
تفرض بغير النهاية اشارة الى المقدمة الثالثة قوله ولان لكل زيادة فانها
مع المزيد عليه قد توجد في واحد اشارة الى الرابعة المقدمة ثم قال شرع في تركيب الحجة
عنها قوله وانه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك
الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما
يمكن ان يشتمل عليها بعد ومن هذه القضية قوله والا لامكن امكان وجميع
الابعاد الى ما ليس للزائد عليه امكان الوجود ويحتمل ان يكون قوله وانه زيادات
امكنت متعلقا بما جعل مقدمة رابعة اي وانه زيادات امكنت اذا
اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله
فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان
كل زيادات فيكون هذه الفاء جوابا لذلك اللام فيكون تقدير الكلام ولان
كل واحدة وكل مجموع منها موجود في بعد فانه يمكن ان يوجد بعد يشتمل على المجموع

توجد معه

من الزيادات م

مجموع

٢٨٩

الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون لللام في التعليل
في قوله ولان معنى ولا لارادة وسط ان وجه ما قال في تركيب البرهان ان يقال
اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون
والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد او
او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني
يستلزم ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن صدق
على كل زيادة انها حاصلة في بعد وحتى صدق على كل واحدة انها حاصلة
في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يوجد بين الامتدادين
بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف
فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة وجميع هذه
المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما كان كل واحد من تلك
الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب
ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استتم
البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد
حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد
ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله وانه زيادات
امكنت غير متعلقة بالمقدمة الرابعة حصل من تفسيره المذكور وبطلت بالبرهان
على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه
اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية
مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية اعني
الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها

قال ‌ دعوى او لا فنكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزيادة عليه امكان
فان المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالغرض
انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه
من الزيادات في بعد اخر وح فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد
المفروضة منتهيا الى حد وذلك بعينه لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه فيكون اما الكل و
المشتمل على الحد وجميع ما دون الحد وهو الذي هي القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل
الا على عدد محدود متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي جميعها مما لو
يصير البعد من الامتدادين بحد وجميع ما انه عند حد لا يجاوزه في العظم اى اذا
كانت الامكان الابعاد التي يفرض فيهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان بعده اى اذا انتهى الى البعد
لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما والا امكنت الزيادات على اكثر ما فيه
وهو ذلك المحدود وجميع جملة غير المحدود وذلك خلف اى اذا لم ينقطع الامتدادان فقد
يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية
التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو خلف فقوله وهو ذلك
المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول فقال الظاهر من ذلك
انه لو لم يصر بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين
مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم فان انه
يكون هناك امكان ان يوجد بعد من الامتدادين الاولين غير تلك الزيادات
الموجودة غير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا معناه
قال لان فصل الحجة يشتمل على جميع بعد هو اقوى الابعاد وذلك لا يمكن الا مع
تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا يوجد

بعد هو اقوى الابعاد فاون ولكنه مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المط
فنقول لا نسلم انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشتمل على بعد واحد
يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا نضر انا نقول الحق
بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا
نقول اما ان يكون بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات او لا يكون فان كان وجب
ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد اخر فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة
البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل
على جميع تلك الزيادات فكان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي
هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اقوى الابعاد اذ لو لم يكن اقوى الابعاد لكان يوجد
بعد اقوى فكان ذلك الفوق ما هي مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هف فثبت
ان ذلك المذكور موكد لهذه الحجة ولو هذا القسم الاخير الذي هو فيه البعد غير مشتمل على الجميع
مستحيل غير واضح اللزوم على نظر فخل الى هذا الكلام فاما تحقيقه ومن ذكر ههنا
انه حل هذه اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هو الملخص عبارة اقوى وهي ان كل
واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلة في بعد اخر فوقه او لا يكون فان
لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد اخر فلا يكون
فوق تلك الزيادة بعد اخر اذ لو كانت لكان تلك الزيادة موجودة فيه هف فقد انقطعنا
فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا
في بعد او لا يكون وح ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة
على التسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد
العاشر فظاهر ان تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك هو حيز
وجميع الاولان وذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني البعد

هذا

المشتمل على جميع الزيادات ان كان جوفه بعدا او فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا شتمل على ما فوقه
وان لم يكن جوفه بعدا او فقد بطل الامتداد ان ما يقول بلا نهاية الامتدادين فيفضي الى
اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان يثبت المقصود المذكور اعني وجود بعد لم يشتمل
عليه بعد او خلاء زائد هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهيهنا لعدم حصول كل زيادة
في بعد فصارت هذه المقصود واضح اللزوم بخلاف ما اعني الا ان هناك يستلزم
كون كل زيادة حاصلة في بعد كون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال
في هذا المواضع وانما اقتصينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل الجهد فيه وقد قوله يستبان
استحالة ذلك ايضا من وجوه اقوى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكره
كفاية الوجه الذي يستعان فيه اقول بالحركة هو مبني على فرض كرة تخرج من مركزها قطر الى
خط غير متناه بحيث ان يسامته بعد الموازاة تحرك الكرة فيلزم ان يوجد في الخط
اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة
فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيها بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من
احدى جهتيه دون الاخرى على ما سبق تقريره ان ينقص من الجهة التي لا يتناهى فيها
قدرا ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت
في الجهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تفاوتهما في
الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران اشاره فقد بان لك ان
الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزم الشكل اعني في الوجود يريد بيان امتناع
انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى وبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط
التناهي ثم من البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه
انه ما احاط به حد او حدود ولكنه اذا حقق كان هيئة من الكيفيات المختصة
بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو الهيئة

الانكسس

يستبان

٣٠٠

شيء المحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي
يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان
لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه التشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان
الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح
لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب
تناهيه قوله فلا يخ اما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه او بجهة ويلزمه
لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي يمكن ان تحل
قال الفاضل الشارح رحمه الله يحيط ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او
لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة
منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان
حكمه حكم نفس الجسمية فيه ايضا ما بنفسه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة
لوجود ما هو اللازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة واقول كلام الشيخ مشعر بان
الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي مجردة
بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها
في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان
قيد اللزوم منهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر
منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن
قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات و
هيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار المتناهي ما يلزم كلية
هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل يلزم الامتداد عن نفسه حال كونه مجردا
عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج منه

فه

الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير
وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف
والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وانما يجب بسبب انفعالات المادة عن
غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو تشابه المساحي والتشكلات وانما قال تشابه
المساحي ولم يقل المساحي لان المساحي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات
المساحي والشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئات المساحي
امر يعرض للشيء المساحي والشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال
وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار و
توابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد
لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه فاذن لا يتميز الجزئية ولا
الكلية ولا القلة ولا الكثرة والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية
في الاصل بان فرضهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث
الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف
الكل والجزء فرع على التغاير والتمايز في الامتداد ولا تصور الا بعد وجود
المادة فالحاصل ان المحال اللازم من هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير
في الاجسام واعلم ان الشيخ عنه بجواز ما لا يتضاح والتأمل الشارح
توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم معاونا لجميع العوارض المادية كالبساطة
والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية مستغنيا عن الغير والعوائق
عنه على ما هو عليه من الوجود الا انه اسقط اسم المادة عنه وجزم الملفوظ بدلا
مقطعا فيه وفي قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلاث محالات احدها تشابه
المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل في عوارضهما

فسر

على ان كل واحد نتائج برهانه ثم اسمعن من الاعتراض على كل واحد بيان امكان
الاختلافات الفاسدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول
ما لا يحتمله انها طرقه الاعلى سواء عنهم فاياها شاء عن ذلك واذا كان فساد
جميع اعتراضاته ظاهرا اما رفضناه ولا فايدة في البرهان ولو لزم وكذلك سبب فاعل
موثر وهو مستغن بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه
للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بان استحالة
هذا هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني
بسبب فاعل مباين للامتداد موثر فيه والامتداد مستغن بنفسه عن المادة و
عما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد
الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام
لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة
المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية
عن فاعل في الامتداد الا بعد كونه بحيث يمكن ان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال
التي هي من لواحق المادة فان حصول المعنى كونه ماديا وقد فرضناه مستغنيا عنها
هف وما اورده الفاضل الشارح هاهنا وهو ان يكون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه
قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة
بالتشكلات المختلفة ليس بحافظ وح في الوصف الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على
الفصل والوصل بل ادعى على لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال
ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها ثم اعلم انه
الزم المحال في القسم الاول لجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا
القسم بالوجوه العائدة الى الفاعل فقط فيه انه يشاركه من الحاصل اي لما ظهر فساد

العائدة
الفاعل

الانفعال

كون الجسم

بالقسمين المذكورين تعين كون هذا القسم صحا ووجد في بعض النسخ بعد فللهيولى اذن
في وجودها لابد للصورة في وجودها منه كالشافي والشكل وهذه نسخة البرهان المذكور
ومن ثمه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى التي هي محلها
فاذن هي لا تستغني عن الهيولى وذلك هو المط فتأمل واشارة او لعلك تقول انه
ايضا يلزمك في شيء او فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان
الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء والكل واحد هذا اشكال رد على ما ابطل به القسم
الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتحريره انكم قلتم لو كان لكل سبب
لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد ولان الامتداد لما كانت
له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل
الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون
كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء و
الكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه
فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا يلزمك اشارة الى قوله
في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض منه مقدارا ما يلزمه ما يلزم كليته ومنه
بقوله شيئا او على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط
اذا خالفت احكام الكل والجزء فيها كالارض التي له لبعض اجزائها في توسط
الاجرام وعند الجزء بالمفروض لان البسيط انما بيانه في وجوده في نفسه عنه بخلاف
المركب ويمكن تحريسه لا لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تعديده بالسبب
ولما كان الغرض اعم الاسباب بحصه ما الذكر فقبول لكل ... ان يعرف بين الصورتين
بما يسمى لزوم الحكم المذكور في احدهما دون الاخرى وتحريره محلا ان الفلك له
مادة قد عرض لها بسببها الكلية الحرسه و فاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها

نفسها

فصير ما كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون بما يعرض جزء له بعده مثل ذلك لاستحالة
ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد والمنفرد عن المادة
فلا يتصور له جزء ولا كل منفصلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير
فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة
اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن صورتها فلما
وجب لها ذلك وجب بالحاجة وذلك السبب ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك لها
للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل شكل معناه ان الشكل حصل للفلك عن
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المخصصة بذلك
الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها
الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء
في غيره من حيث هو غيره فالطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد هاهنا هو الذات
نفسها او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه
التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره
ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بالذات
السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل
ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه
بالفرض جزءا للشكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى
الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل
مثلهما للكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد سقط في النسخ هاهنا في بعضها مكرر لفظ صورة
الكل ابدا بخصوصه لكون حصول ... الاولى ... لكونها فاعلا
لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو لا صح

صورة الكلي

معنى القوة

بتمامه

للكل

وفي بعضها لم يذكر لفظ صورة الكل فيكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك
في قوله فلما وجب لما ذلك يعني الشكل المقدم ذكره فيه ويجوز ان يكون فاعل قوله
لا يكون هو ما في قوله ما للكل فيكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله
فهذا الغير عارض ومانع وسبب مقارنة ما فصل تلك الصورة وتحملها وتحرى بها
اي هذا الحال للفلك غير عارض وهو غير الجزء والكل المضاف احدهما الى الآخر
ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع
لاعن قبول ما عرضه السبب المذكور وسبب مقارنة للمادة القابل للصورة الجسمية
لحاملها اما المحرزة معها الطارئة الاتصال عليها واما المقدار او الفرد لم يكن
هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم يكن
وغير كل يحسب تلك الوضعي لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة فاعل لا يجب
ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى يخص الكلية او الجزئية فليس يمكن ان يقع
هنا تخصيصا من غيرها شيء يحسب امكان وقوة ما او هيولى موضوع يكون تابعا
بعد ما مع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة يريد ان المقدار لو
انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما ظن منهما لان نفس طبيعة واحدة
فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة
فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم يصر كلا وغير
كل بحسب ذلك الوضعي لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة فاعل وفي بعض النسخ
وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة فاعل وبعد ردلم يصر كلا
وغير كل بحسب الوضعي المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا
فاعل ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق
الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقع هنا تخصيصها شيء من غيرها يعني الفاعل

المقدار لو لم يكن الكلية والجزئية

ثم قال يحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الاستعداد الجسم الى الهيولى لكونه
صورة ثم قال او هيولى موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل
اليه لكونهما عرضين وقيده بههنا لان الفلك من فاعل هو الصورة النوعية
ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم مع ذلك اللحوق ان الهالك الجزئية
الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها
حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت
المادة مخالفة في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد
والا فالصورة ايضا وحدها يخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة
في الوجود والحلول علة لها سبب لكونها اولى بان يكون كلا قلنا فلتكن تقدمها
في الوجود وحده سببا في المجرد عن المادة والجواب ان المادة هي من الاختلاف
فهي يختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي
بعضها يقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي
بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها
قوله هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به يريد بيان ان
كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده من الصورة الجسمية
وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية
وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع
او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما
الثاني فلما ذكره فيما سلف وهذا الفصل والوضع يطلق على معان فمنها كون الشيء
بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض

كونها الهيولى وضع امر ذاتها بل

الجسمية
ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد هنا هو الاول والمعنى ان الصورة
هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ومن ثمة انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما
سياتي بعد قوله ولو كان له في ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته حجم في
اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخ اما ان يكون
منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع
الجهات كان بانفراده وذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان خاليا عن الحجم هف
قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم الثاني
لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان
الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع خطع
فمنتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد ممتد من المشير وينتهي الى
المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم منتهى
في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا
وكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض
اشارة ممتدة اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم
كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم اصلا او خطا او سطحا
ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخ اما ان لا ينقسم في جهة
اخرى او ينقسم والثاني لا يخ اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فيكون الحامل
على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا
وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذ فرض احدها ماخذ الاشارة لم يبق
الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت
اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها بط فكونها ذات وضع بانفرادها

ط

بط وبطلان كونها احد هذه الاشياء سوى الجسم تصور ماهياتها فان الجسم والخط
والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير
الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت خطا آخر والحامل
لا يكون حالا فهي ليست نقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها
ورسم الفصل التنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى تنبيه انارة وتنبيه فلو فرضنا هيولى
بلا صورة وكانت بلا وضع لم تلحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص
برهان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة منها وبه يتبين العلم الثاني
من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى مجردة عن صورة
جسمية كانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة تلحقها وصارت ذات وضع
بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخ اما ان لا تحصل الهيولى في موضع
من المواضع او تحصل بان تحصلت فلا يخ اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون
بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان بديهة والثالث ايضا كذلك لان ذلك الموضع اما ان يكون
اولى بها من غيره او لا يكون اولى فان لم يكن اولى وكانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان
حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو ممتنع
بالبديهة وان كان اولى بها ما الاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحق الصورة
او حصلت بذلك وهذان قسمان ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما طرفي
الوجود والشيخ اوردهما واورد بطلانهما وبين الفرق منهما ومن الطرفين الآخرين
عن ذكر الاقسام المحالة بالبداهة لا لاكاذ قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان
الصورة الجسمية لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت ذي صورة توجب لها
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما
ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع القسم الاول

والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فهو ان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة
كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك
اى حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى
لم تكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في نظيره في الوجود
وهو ان تكون الهيولى ذات صورة توجب لها وضعا هناك كجزء الهواء مثلا في موضع الطبيعي
فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان عرض لها وضع هناك
كجزء الهواء القسر اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء عرض لها وضع هناك
ثم فسدت صورته الحرمى بسبب ولحقت صورة الماء [illegible] بمادتها هناك حصلت
الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها
والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة
لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى
الفرق المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء الكل الواحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال
في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع ما اى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع
وهي لحوق تخصيص امر بالمواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء حصر ما
فيكون موضعه الطبيعي مخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان الطبيعي للمياه
مما كان موضعا لهذا الصائر ماء من هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة
وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى
وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود واما بيان الامتناع فهو بيان تساوي
نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن تكون متساوية
النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة ومع ذلك يجب حصولها في بعضها وهو المراد بقوله

بالقسر

وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي
تكون لاجزاء الكل الواحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لان الصورة
النوعية التي يعارض الحصول بحسبها على ما سنذكره انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية
مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لا الحيز الطبيعي لو اكثر وحصول الهيولى مع الصورة
في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا خص الوضع بما بعد المذكور ثم اشار بقوله
كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول
الذي كان الوضع السابق واجبا لعارض بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء
من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لاجل وجود
الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء
الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو
معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع ما اى بسبب لحوق الصورة حال
وجود وضع ما هناك فههنا سببان احدهما صورة المائية وهو لقصد الموضع
المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الموضع الجزئي منه بالقصد
ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا اذا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما وبين نظيره
القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين
من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين بعد بيان ايراد المعارضة
بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها
الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون
الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في
وضع فالوجه في تخصصه باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم

سبب

ان احسب بان المخصص هو الوضع السابق حاصل ثمه وغير حاصل ههنا عورض
بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضي الحصول في احد اجزاء امكانها الطبيعي لا بعينه مع ان
نسبتها الى الجميع واحد فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجرده
باحد الاحياز الممكنة فاجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصيصا ما الا انه
بذلك ههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول
الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها
مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصف بالجسمية فهي وان كانت
غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة
نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست
كذلك فظهر الفرق اول هذا الاشكال يرد بعينه كتاب فيه عين ولا ارد واما شكه
تجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها
باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة
بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوضاع
الى جميع الاوضاع واحدة قوله فاحدس من هذا ان الهيولى لا تجرد
عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حال الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها
او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها
بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ثم سوى القسمين
الاولين في ابطالهما لظهور فساده بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس المطلق
ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على الشق الثالث القسمين المحدود منه
واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجرده

بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى
المجرده غير مقترنة بالصورة ابدا وبعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة
غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور فهي لا تتجرد
عن الصور الجسمية قوله والهيولى ايضا لا تخلو ايضا عن صور اخرى يريد اثبات الصور النوعية
وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا وعلم ان سبب الخلو الكاب المقارنة بمعنى
لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور بل يقارن واحدة
منها فقط ولا تخلو ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها
وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة التي تفيد مع الفعل المضارع
ومنه الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور غير واجب — النوعية
وان كان امتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد
ان يعينها اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع
صورة توجب امتناع قبول ذلك كله غير منفصل الجسم اي وكيف يجوز خلو الهيولى
منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام
والتشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات و
ثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات
وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة
غير واجبة لذواتها في ان تعلل بعضها ولا يمكن ان يقتضيها الجسم
المشترك بين جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا
لما ينفعل كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى
والصورة ويجب ان يكون تلك الامور متعلقة بالهيولى لاختصاصها بما يتعلق
بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان لا يكون صورا لا اعراضا بالجسم

مستفاد من نسخة
معارضة لما كان العارف
الى جميع الاجسام ويحتمل ان يكون م

يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله وكذا لا بد لها
من استحقاق مكان خاص او وضع خاص معين ولكن ذلك غير مقتضى الجسمية العامة
المشتركة فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على
جميع الاوضاع فاذن الجسمية تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير معين نعم
ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع خاص معين يقتضيهما طبيعته على ما في
الخط الثاني فاذن الحلول في كل جسم بما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص
معين هي تلك الصور غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم ينحصر على المكان جعل الوضع
فيما له السلام بحصر الحكم [illegible] فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن
وضع معين واعلم ان الصورة تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات
كسهولة قبول الانفصال وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقيق انها مغايرة لتلك الاعراض ان
كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في
بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضي لسهولة تشكل الماء واردة الى
الطبيعي وصفوه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه واتصاله الشمس
او ورود [illegible] كثيرة منها ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي
استناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان استند اختلاف الصور
في العنصريات الى اختلاف استعدادات موادها المشتركة بحسب الصور السابقة
ففي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الهيئات فهلا يجوز استناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة
فان تمت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية

الصورة ه

الاشكال

عاد

التكعيبة

لكسب الاستعدادات

الالانه يعني ان نسبة اليها لحصول الاجسام انواعها او صدور الاعراض المذكورة
ولا المواد وكذا ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول
وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون اثرها
اما الجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا والكل باطل
الاقسام الا الاخير لما يكون محلا ثم قال فليكن في المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط
الصور واثبات جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور
اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته فان من الجائز ان يكون
صعوبة القبول عدم السهولة ومبدأ العدم عدم فجاز ان يكون عدم مباديها والجواب ان
استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذا الجسمية المخصصة
بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير فاذن القول بلزوم
هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب العكس وبطل الجملة لازمة لصور الفلك وح
يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها
الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية
اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست عدمية اما الاينية فظاهر واما
السائرة فعلى ما سنبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها
المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت مقومة لها
لزم الدور والا لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان القول
بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف
وبعضها من باب الاين وكذا من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بتوسط
البعض ينافض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور
ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقوم بها

كسهولة عدم القبول لصعوبته

معلولة

غير دور على كسباتي بيانه وعن الثاني ان الكثرة يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور
وشروط مختلفة اليه فهذه الصورة بسبب التأثير في الهيولى يجب في انتهائه والمانع
عن الهيولى يجب المادة وحفظ الابن بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط
خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا احل تلك الشكوك على قواعد الشيخ عن الاحتمال
الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي الصورة وجود الحامل حتى يعني
صورة وماهية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات
واحوال متفقة من خارج تحدد بها ما يحب من القدر والشكل قد اشار الشيخ بهذا الى
ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في
الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان بين في هذا الفصل
انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى شيء آخر غير الهيولى لولاه لكانت الاقدار
والاشكال متشابهة اذا كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل
الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين متقدمين اولهما انه
لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما
للصورة او للفاعل او للحامل والثاني باطل فكان يقال ان يقول العنصريات
غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل
على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان للقائل ان يقول لو
كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة
لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخّره الى ههنا والجواب
هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة
اللاحقة معقولة لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يعني صورة وماهية اي حتى يحصل
فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور

هو ان

هو ان به المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا
مع وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء
العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى مشخصات
وذلك لانها لا يحتاج الى علل لماهيته وحقيقته بل يحتاج الى علل بعضها مغايرة و
انفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج فكان ينبغي ان
يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا
لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال اللاحقة وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا
اكثري فان الاشخاص من حيث لا تتماثل يحتاج الى علل بتدرج وجودها بحسب
ما انضاف اليها الى سائر العلل علل لا تتماثل وتريد المعينات والاحوال المتفقة
من خارج العلل الفاعلة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور
السابقة والتغيرات الطبيعية والعوارض الخارجية فان جميع ذلك علل معدة لتخصص
الصور واما الحامل فهو علة قابلية قوله وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى
قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه
على اسرار هي امثال ذلك ان لا يكون للحوادث بذاتها زمانية وانه لا بد من
حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذه السرمدية هو الجواب عن السؤال المذكور اولا ومن تلك الاسرار
التنبيه لوجود مبدأ قديم بسبب وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم باسبابها (جرد)
امور العالم على ما هو عليه **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى
بها مطلقا او يكون الصورة الة او واسطة المتمم لقوام الهيولى بها مطلقا

في نفس الامر

او يكون شريكا لمقيم او باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن
الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقوما
به الاخر من الاخر بعكسه بل يكون بسبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما
مع الاخر او بالاخر يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام
المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال
لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او يكون
الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى
الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام
والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون علة للهيولى اما علة مطلقة
او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون الة وواسطة للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام
ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واول
ان التلازم عند المحقق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما منها وبين المحقق
معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة مطلقا تعلقاما
فان لكل واحدة منهما بالاخر على ما سياتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة
للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر
ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يفطنون لذلك ويظنون
ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط
بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض
لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة
للاخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين الذين ذكرهما الفاضل
الشارح لكن العلة القابلة لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة

القبول

القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم
الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم
الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون
احد المتلازمين علة للاخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه
على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير حارج
المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه
هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال
العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر امام
فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله
ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه
انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر
ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني بالفعل
ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من حيث لا يباين ذاتها
ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم فانه كذلك وعلى قوله مقارنة الصورة
شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال
الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى
للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى
مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في متى
وجودها بالفعل الى ذات الصورة فاذا افتقر اليها وجدت وجب ان يكون مقارنة
للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم يوجد مع الوجود

اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان الشيخ
لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها
وتشخصها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة
ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر
عنها ولا يلزم من ذلك الا ان اتصافها بها متأخر عنها ثم قال في هذه القضية يعني ان
الهيولى مفتقرة في بقائها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى جهة لان الذي هو
ان الصورة لا تنفك عن الهيولى ولا الهيولى لا تنفك عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان
ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الاخر بل
يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار
من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين اقول واما تلازم المتضايفين
فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر
وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يقتضي التلازم
اذ الفاعل لا يقتضي الايجاب في علة قال والفرق بين الالة والواسطة ان كل
الة واسطة ولا عكس لان الالة لا تكون موجدة الا ان الاتحاد موقوف على توسطها
والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة المتوسطة واقول الالة كما ذكرنا هي ما يؤثر
الفاعل في معلوله البعيد بتوسطه والواسطة هي معلول الفاعل علة لغيره من حيث يحكى
الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله
او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى الى اشارة
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب
الى احدهما وهي ان بطلان الثالث اللازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر والنسبة
اشار بقوله ليس احدهما اولى بان يكون مقابلا به الاخر من الاخر بل الحق ان يكون

الاحتياج

اعني
مثبتة
بصير
بها
بعكسه

الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان
مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويمكن قوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة
الى قوله بالعكس اشارة الى القسم الاخير على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب ما او شيئية على
ما هو الحق في ذلك وتتمة لذلك القسم الى تتمة قال ثم ههنا شكان لتطبيق الاول
انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس على وجه العكس حصل اللازم ان يكون بسبب خارج
يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع
الاخر او بالاخر وذلك غير لازم من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان
المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود ومتكافئان في الوجود
الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما
عن الاخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك
القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا على التقدير الاول بعض الاقسام
منافيا لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول
هو ما ظنه الجمهور وقد مر الاشارة الى فساده وسيأتي بيانه والشك الثاني
غير وارد لان الاستغناء من الجانبين ينافي تلازمهما اشارة اما الصور التي
تفارق الهيولى الى بدل فيمكن ان يتوهم انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى بانها
والالات وسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد
القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال
عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حال الاتصال وحدث جسمان
اخران واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الافلاك
فلا تفارق اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون
والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا

طريان

مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول
عند انعدام العلل والالات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام
الصور المذكوره لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة
فى الفصل المتقدم باطلين لما ذكره قال بل لا بد فى امثال هذه من ان يكون على
احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم قوله وههنا سر اى الرمز
ولا يهدي البرهان على وجود مبدا الكائنات غير الهيولى والصورة بل شى اخر دائم
الوجود مقارن يستفيد وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك
لان الهيولى لما تمتنع وجودها مستقلا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة
قد تعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى
صورة معينة اى من طبيعتها النوعية الموجودة ولا من حيث خصوصيات الاشخاص
ولما لم تكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة بالعدد فلم يكن ان يكون من حيث
هى كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج
الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا
بالعدد دائم الوجود يستفاد الصورة من حيث هى صورة ما اليه ويجتمع فيهما للهيولى
علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها ومعاونة وذلك المبدا المستحفظ لوجود
الهيولى بالصورة المتعاقبة يسمى عقلا فعالا متعاقبة بل واحدة منها
ويقيم اوى بدلها فنادته الكلام الى اثبات هذا المبدا المفارق سر فى هذا
الموضع اشارة يجب ان يعلم فى الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها اسباب
لقوام الهيولى مطلقا يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية
سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة زوالها ومعاقبتها لا تكون عللا مطلقة
ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح المذكور ههنا مبنية على
مقدمات الاولى ان المتاخر متاخر عن الشى يجب ان يكون متاخرا عن الشى
سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشى

الذى

الذى يكون مع المتاخر عن الشى يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الشى والشيخ
استعمل هذه المقدمة فى الاشارة الثانية من النمط الثانى من هذا الكتاب فى بيان
ان المحدد للجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات
وهى اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا
فى النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوى لو كان متقدما على المحوى لكان
هو مع عدم الخلا لكان متقدما على عدم الخلا ثم زعم ههنا ان الفلك الحاوى الذى هو
مع العقل المتقدم على الفلك المحوى خرج منه ان ما مع التقدم بالذات لا يجب ان يكون قبل
وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين اللذين
يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسم والمشابهة والشكل
فى الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التى يتحرك فيها فذلك الجسم ايضا فى الوجود مع الخلا
ويعنى الخلا على تقدير كونه معنى الخلا مع الاول فى التصور وقد يطلق على المصاحبين
بالاتفاق كمعلولين يعنى انهما صدرا عن علة واحدة تجب ان يكون اعتبار فيهما
ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان
وقوع اسم المع فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية
ثم قال الثالثة ان اعاد منا الجسمية وان لم تكن متقدمة عليها بالعلية لكنها متقدمة
عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على جواهرها المكلفة
واعراضها اللازمة والزائدة وان لم يكن شى من تلك الا واعلة لشى من تلك العوارض فهذا ما
عندى من هذه المقدمة اقول هذا البيان يعتمد على ان التناهى والشكل من تبعية الصورة ولكن قد ذكرنا
ان الصورة من حيث الهيئة لا تتعلق بالتناهى والشكل بل انهما لا ينفكان عنها من حيث الوجود
فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة فى تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج شى فى التشخص
الى ما هو متاخر عن هيئته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فان التناهى والشكل
متاخران عن الصورة المتشخصة من حيث هى متشخصة وان كانا متاخرين عن هيئتها
وهذا القدر يكفينا فى هذا الموضع قال الرابعة ان التناهى والشكل من

عن مستقدم على الفلك المحوى

[illegible]

تتقدم

حيث هى

مع

تاخر

توابع المادة وتقرره مامر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى
مقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة
اما على المتقدم على الصورة او على مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون
متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها
على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى
فهي على مذهبكم متقدمة عليه والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة
قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول مراده ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها
صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة وهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى
اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة متشخصة لان الصورة من
حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير
الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها
وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها
مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كان الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى
وقوامها لكانت سابقة لوجودها على الهيولى اول وفيه اشارة الى ما ذكرناه من
ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لهوية الصورة
ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى في الوجود معناه ان الصورة
لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة لوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل
لهوية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا
على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى و
معناه على الرواية الاولى ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علة الصورة يستحيل ان يكون علل
يبينها وجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة

اوجب
للجسم المعينة

المتقدم

المتقدم عليه معلولا لها مغايرة له فانظر كيف وقع الشيخ نبههما من علل من جهة الصورة ومن علل تشخصها
فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى دون الصنف الآخر عنها قوله على انها معلولة
من حيث ما لا سابق وانه ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولية فان اللوازم
المعلولة قسمان كل قسم منهما اخر في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نبين
هذا الموضع اولا لانه سبق احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قدم
انه لو اسقط هذا القدر من المتن لم ما قبله الى ما بعده فانه تم هذه الحجة وعلى هذا التقدير
يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من حيث ما لا يباين
وانه ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات
التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع
البارى تع وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون
معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء
لوجود شيء ويكون حصة تلك العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة
علة لوجود الهيولى ويكون ايضا على الحكم اثر وهو يصير ورثها حالة في ذلك المحل
قوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولية فان اللوازم المعلولة قسمان
كل قسم منهما اخر في الوجود فالمراد منه ان الهيولى ان لم يكن من الاحوال المعلولة
لهوية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات
المقارنة لعللها قد يكون معلولات لهوية العلة مثل الزوجية للثلثة وقد يكون معلولات
لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة
التي تزول مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان
ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات للوجود
بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا

هذا الفصل مثل هذا او لعل واحد من القسمين حاصل من جوده وذلك لانه قال في الشفا
في الفصل الرابع من الثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض
اسباب وجود الشي انما يكون عنه وجود شي يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشي
انما يكون عنه وجود شي مباين لذاته فان العقل ليس يمنع تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود
القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة
قسمان وذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود
القسمين جميعا في الخارج قال اما بيان ان الشيخ لماذا اورد هذا الفصل في اثناء الحجة فالذي
عندي ان الحجة التي رام الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم
ما قبل هذا الكلام الى ما بعده يتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان
يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة
اذا كانت حالة في الهيولى والحال يحتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل
ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون
الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة
يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة
للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون
اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا لوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها
محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا ان احدهما لا يكون مباينة عن ذات
العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال
ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال
الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى
لكانت الاشيا التي هي علل الصور وسابقه

سابقه

~~سحل الحلول في الغير لا يجب ان يكون محتاجا الا ان يقوم ولو كان محتاجا الى محله لكان~~
~~العرضية ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير بل هو وقيقه و~~
~~لعلك تقول ان هذا ان لزم فانما لزم مما اصل الشك والمحصل~~ سابقة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى اشتر
ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى
هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول
الحال يحتاج الى المحل والمحتاج الى الشي لا يكون علة لذلك الشي فلما اورد
هذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك
الى تتميم الحجة التي ابتداء بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا
الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة
مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة بنفسها مع جميع عللها وجهاتها
ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة الموجودة المتشخصة في الخارج وجود الهيولى التي
هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود متحصل في الخارج
مقارن لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا فلما اجمل في بيان
استحالة ذلك الى ان هذا الصدر ربما يمنع كما هو في هذا الموضع
فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة
والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن تحصل
العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما
يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى
ذلك بقوله على انها معلولة من حيث ما لا يباين ذاته ذات العلة اي
مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو

في هذا الموضع جواب ان يقال ان الشيخ ما اجمل

قدر ما تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزوم
منه محال اخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى
متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن
يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا
لوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا (لا للوجود)
للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر هيهنا كذلك فان الهيولى ليست
معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة
لماهيته على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية جميع (لماهيتها)
الصور بل قد يكون معلولا لعلة يكون الماهية جزءا منها او شريكا لها كما
ذهبنا اليه هيهنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليست
من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا
يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها
قد يكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب
اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة
في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم
منها واقع في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من هذا
البيان ان الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان
الحجة المذكورة متعلقة به لا تتم بدونه هذا حقيقة الحال في هذه المسئلة
قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد
الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل
الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة **قوله** وقد بين ان الهيولى
سبب لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة **قوله**

فقصر

فقصر الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتمة وجود الصور السابقة (تتم)
وجودها للهيولى وهذا المحال بعد ما اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى
او واسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد بينه بقوله ما به او معه
تتمة وجود الصورة ان التناهي والتشكل كما انهما به تتم وجود الصورة
لا بماهيتها فهما غير مساويين لما به تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والتابع
ظاهر **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة الى التناهي
ان تستوي للصورة وجودا فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود
سابقة فيكون الجواب اما لم تعرف كونها محتاجة الى التناهي ان تستوي
للصورة وجودا بل تعينا فالاحتمال انها تحتاج الى التناهي في وجود شيء توجد الصورة
له او معه ثم تحقق ما بعد هذا تحتاج الى الكلام المفصل قال الفاضل
الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا تستوي
لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما تحتاجان الى الهيولى فيلزم
ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج
الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون والتحقيق القول
فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه وقال ولقائل ان يقول
القول ان الصورة محتاجة الى الهيولى او لا نقول فان قلت بطل قولك
ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة
ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى
متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت محكك السابقة والجواب انه
ذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة بكونها متقدمة على الهيولى وشريكة
لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان

الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم
نقض بكونها محتاجا اليها في ان تستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة
الموجدة للصورة ولا انها هي العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا
ما لا محالة انها محتاج اليها في وجود شيء توحد الصورة به او معه اي قلنا ان
الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين هما من مشخصات الصورة وتحصل
بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فان شيء اعني الهيولى متقدمة على
ذلك الشيء وعلى الصورة المتشخصة بذلك الشيء من حيث انهما قابلة له لا على الصورة
من حيث هي الصورة ثم لخص ما بعد هذا الاحتياج الى الكلام المفصل وهو بيان
كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة**
انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل
لم تبق المادة موجودة فتعقب البدل مقيم للمادة لا محالة والبدل ليس
بواجب ان يقول ويعم البدل ايضا الهيولى على ان يكون الهيولى قائمة
فاقامت لان الذي يقوم مقيم متقدم بقوامه اما بالزمان واما بالذات
وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم
الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث
هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل
كون الصورة على اطلاقها او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الباقي
من الاقسام الاربعة التي صدر الباب بها وهو ان يقال ان الصورة
محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن
زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان
يقال ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها

فتعقب

في المادة

في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر من
ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي يعقب الصورة
الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك
البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود
المادة بذلك البدل صدق ان نقول انه يحفظ ذلك البدل الهيولى
لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة
للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا
ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا
على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة قال
ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان محصله ان الصورة
متقدمة على الهيولى ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد
كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى
بعد ما توجه ما على الصورة وشكلا اخر وهو ان قوله فتعقب البدل مقيم
لا محالة للمادة والبدل ليس يحمه على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن ان ما
وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمعنى زوال اين معين او شكل معين
او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين اخر وشكل اخر ومقدار اخر ولكون
بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل
بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء بالبرهان واقول لما
بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان الحكم
لا ينعكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت

مضى

متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال
لما مر وهذا النقض هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة
للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا سابق فلعله ذات العلة
كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للاخرى
مطلقة لاستحالة تقدم كل واحد منهما على الاخرى ثم انه جعل الصورة
من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلة ولم يجعل
الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي
هيولى قابلة محضة كما مر الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا
للوجود واما المسلك الاول الذي اورده الفاضل الشارح فمنحل بما
ذكرناه مرارا من كون نفيه بعدم احدهما على الاخرى واما المسلك الثاني
فلسبع ايضا لان امتناع انفكاك الجسم عن ان ما انما يقتضي احتياج
الجسم الى كونه جسما ما في وجوده وتشخصه الى الان من حيث هو ان ما
لا من حيث هو ان معين والان من حيث هو ان ما يحتاج الى الجسم من
حيث هو جسم ما ومن حيث هو ان معين يحتاج الى جسم معين واما قوله لا يلزم
ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة فقد دل على انه ظن ان الشيخ استدل ب
وجود الصورة بانه مقوم للمادة فقط وهذا سهو من باب ايهام العكس
فان كل صورة مقومة وليس كل مقوم صورة بل المقوم الذي هو الصورة انما
هو جوهر يقوم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا
لانها اقامت اجساما متشخصة لا من في جسميتها بل في تشخصاتها
العارضة في جسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذن النقض
بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون

معها

معها للمادة بذلك البدل فليس بصحيح لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون
معقب الاكوان معها للجسم المتشخص بالاكوان وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة
اشكال وليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر فيكون
كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه ربما امتناع القسم الرابع
من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك
شيء يقوم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالاخر او من الاخر فانه
يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وهذا الحكم كون اقامة
كل واحد منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه ايضا
ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح
ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو قوله ولا يجوز ان يكون شيئان
كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما
بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات
كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود
الاخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقسام
قسم مع الاخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة
التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الاخر وبيان هذا
القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد مع الاخر
لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه
او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا
عن الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الاخر
وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم

انما يرجع الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا
من قبيل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط
بوجه يقتضي ان يكون منهما تلازم عقلي لم يكن منهما الا مصاحبة اتفاقية
فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب هيهنا بيان
ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود
كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما دمتم الا اعادة
الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن امثال من الموجودات لكان يحتاج
في ابطاله الى البرهان فكيف وان امثالا من الموجودات فان
الاضافيات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الاخرى
لا احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا
يكونان معا ويلزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا
التلازم لا لعلة الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات
مفتقرة الى حجة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن الآخر
غنيا ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون التالي هو الدعوى بعينه يدل
على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره
بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس
كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل الشارح ولا الاحتياج
بينهما دائرا كما الزم بل هما ذاتان اعتادتي بالمث كل واحد منهما
صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي يسمى مضافا حقيقيا فاذن كل
واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون
دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور

حدث

حدث حملنا ان كل واحدة منهما محتاجة لا الى كلها بل الى بعضها الى الاخرى
لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجزء الاولى فظن ان الاحتياج
بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه
لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من
ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه
بل هي معية علية معنا ما اوجب تعقلهما معا وحال الهيولى مع الصورة مشابه
هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالآخر من غير دور ومخالفة
من وجه وهو كون الصورة احدى ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما
تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا متغايرين بخلافهما
ولذلك احتيج مع تعقل الصورة التي وجودها الى اثبات الهيولى
احتيج
ثم التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور
قوله فظهر انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة
لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء وقد بين فيما مر ان التلازم ينقسم
الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل
منهما بالآخر وابطل القسم الاخير بسبب الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة
اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها
اثنين فبقي قسم واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله وللصورة هي الكاسرة
الفاسدة تعدم ما يجب ان تبطلت كيف هو انما خص الفاسدة بالكاسرة
بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متحدة على الهيولى الناقصة في جميع احوال
العدم كيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انهما
تشاركتا اولا في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا انه

حيث هي صورة معينة فانها من تلك الجهة مستمرة الوجود كالهيولى **اشارة**
انما تمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب
اصلي وعن معين بعقب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام
المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ساء انه حق فصرح به في هذا
الفصل واشار بقوله وكما الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبيّن
ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلة ما هو وهو الذي سماه سببا
اصليا وانما سماه اصليا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما
مر وايضا لانه الذي يعد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة
فان الصورة لا تعدها الا اخراج ذلك الوجود المستعد منها الى الفعل وتعينه
وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود ومفارق عن المادة وعن
ما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد
يسمى عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين بعقب الصور فهو السبب
الذي يقتضي تعقب الصور ويسماه معينا لانه يعد بتوسط الصور المتعاقبة
تقوم الهيولى لا اصل وجودها وهو يعين السبب الاصلي في افاضة الهيولى
المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين
هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول
الصور المتجددة والمتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقب
الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشيء فان
العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج معه مع ذلك الى
مقتضى لا اصل وجود الصورة وما ذكره هو الظ في كلامه وجه الاحتياج
اليه وهو السبب الاصلي بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال تقتضيه

من خارج

ولان

الصور كا

من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما
مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان
حمل على علة الصورة ينبغي ان يحمل على علتها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصلي
ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة
من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصلي وعن
معين يحصل وجوده عن السبب الاصلي بعقب الصور فيكون فاعل التعقب
هو السبب الاصلي ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط
والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلة مطلقا وعلى
التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب
الاصلي والصورة من حيث هي الصورة لان العلة التامة القريبة هي
مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة العامة شريكة للسبب
الاصلي في افادة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة
جوهرا غير الذي كان بالفعل بل بحالها من الاحوال النوعية **قوله**
ويتخصص بها الصورة ويتخصص هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه
كلام غير هذا المحل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود
الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تخصص كل واحدة منهما
بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا ان معنى ان كل نوع
يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتخصص بالمادة فيتخصص
تلك المادة ان كانت بمادة اخرى لزم التسلسل وزعم الشيخ هاهنا
ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة يتخصص بالاخرى وهذا الا
يقتضي الدور لا انا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتخصص الاخرى ولا

ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر موقوف على انضمام
ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد
منهما الى ذات الآخر موقوف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق
غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم الى غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك
بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على
صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذلك ههنا او يقال تشخص الهيولى
بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل
الصورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما
كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين احدهما ان
هذه الصورة لم يصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها
هيولى ما فان هذه الصورة لا يعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها
من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يتعقلان تكون هذه
الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون
من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة الثاني ان ذات
الهيولى هي جهة القابلية والاستعداد فكيف يكون علة وفاعلا
للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك
النوع انما يتشخص بالمادة اي تشخص انما من حيث هي قابلة التشخص فيصير
النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض
المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات المكتنفة
نظرا الى تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ومن حيث هي قابلة
لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة

لتشخصها

لتشخصها وسقط الدور وهذه المسألة من غوامض هذا العلم واما قول
الفاضل الشارح ان المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء
المطلق يمكن ان يوجد بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوجد والتقييد
بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والذهن وهو الـ
مذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح
ان يقال انه ليس بموجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية
فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية
وهم من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية
وقيل او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر بخصوصه
فكل واحد منهما كان الآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا
اصل مهم وهو ان العلة كحركة اليد بالمفتاح واذا رفعت رفع المعلول
كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع
حركة المفتاح هو الذي رفع حركة اليد وان كان معه بل يكون انما
امكن رفعها لان العلة وهي حركة اليد كانت رفعت وهما اعني الرفعين
معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في
ايجابهما ووجودهما لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى
هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات
لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما
بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو
وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة العامة و
معلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان

ولا يكون من حيث الذات بل يرتفع احدهما بالذات اقدم من رفع
الآخر ولذلك ليس عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود
وايجاب العلة جما لوجدهما معًا اقدم من ايجاب المعلول ووجود
العلة اقدم من وجود المعلول تذنيب كما ان يلطف في نفسك تذنيب
تعلم ان الحال فيما لا تفارقه صورته في عدم الصورة هذه الحال
الجسم الذي لا تفارقه صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان
حالها في عدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى
والصورة بالآخر هناك ايضًا اما ان يكون من الجانبين على السواء
وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب
واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون
فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان تكون علة للهيولى او واسطة
او آلة او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة سبب
اصلي يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت
بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد وهو انا
بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بل بينا
ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ويعقب البدل يقيم
المادة بهما بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا ان
القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ
لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان
الخاص بها امر بالتلطف هنا في معرفة ان الحال فيهما واحد
واقول ويتفاوت الحال فيهما انفسي آخر وهو ان

استعداد

استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها
مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من
الاحوال المختلفة المتجددة الخارجة الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف
تنبيه بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهي بسطح وهو مقطعه والسطح
ينتهي بخط وهو مقطعه والخط ينتهي بنقطة وهي مقطعه هذه الكميات المتصلة
القارة ثلاثة انواع الجسم التعليمي والسطح وهو السطح والخط وتتصل
بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار
ذو وضع له ابعاد ثلاثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان
فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة هي
ذات وضع لا تتجزأ اصلا والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي
ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم السطح
والسطح الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك
اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت
مباحث الجسم التعليمي واخواته من المباحث الماضية بالعرض وبعيدة
عن مباحث النافعة فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا
عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي بسطح هو التعليمي لانه بالذات
معروض السطح والجسم الطبيعي انما يتصف به بواسطة التعليمي وقد افاد
بقوله الجسم ينتهي بسطح اثبات السطح اولا وكونه نهاية للجسم ثانيا
وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ
امتدادات في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات في اقطار ثلثة وانتهاء الواحد منها
في جهة من حيث هو واحد يسمى بعدا والاثنين الباقين فاذن

الجسم يسمى بما من شانه ان يكون ذا امتداد من فقط وهو المسمى بالبسيط
وهكذا القول في ما تحتها السطح بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد
عن الاخرين فهو يسمى بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان جزء
المقادير ذوات اوضاع فنهايا تها كذلك والشي ذو الوضع الذي
لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط يسمى بالنقطة وهي ليست مقدارا
لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح واعلم ان نهاية الجسم هو السطح
بل حال يسمى بسيطا لان السطح كم والنهاية من المضاف المشهوري
فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان السطح نهاية الجسم خطا بل
بل هو الذي به يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضي ان هناك ثلثة
امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين و
ثانيها عدم الجسم بمعنى انقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق
وثالثها اضافة عارضة الى الجسم انما يستدل على ثبوت الاول للجسم
ثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث
فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح و
اذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية قوله
والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي
بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر داخل في تصوره
جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين
لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده ان
السطح والتناهي ليسا ذاتيين لماهية الجسم لامكان الانفكاك بتصور الجسم عن
تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشي لا يتصور الا بعد تصور اجزائه

ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة ماهيته من الهيولى والصورة
الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا
بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بالحد ومشتملا عليهما او لكون تصورالشي
غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يكون ما نحن فيه
السطح والتناهي كذلك والجواب عنه ان اجزاء الشي في العقل
اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم
يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت
الاولى بالقوة مشتملة على الاخرى فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم
تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم فليس السطح
ايضا بالجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح
وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا
كذلك لا انفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشي كما يتقوم بجزئه العقلي
وجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من
الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاول
فلما مر واما الاخر فلما سياتي وهو ان السطح لا يعلل الجسم وقال الفاضل
معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه يشعر بان السطح يلزم الجسم
بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض
السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح و
العارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح

قوله لدنم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المنافرة عن السطح يمكن
ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط فى برهان اللم اذا كان
معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر ايضا اقول اما النهاية اضافة
عارضة للسطح بمعنى كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن
قرب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسى ذلك ثم انه ان اخذ النهاية
تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مجردة وجعلها
بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه
سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا يتحقق الا
بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط فى كلامه ولا يبالى
اى مذهب ذهب وما حققناه من قبل من ان الانقطاع نوعى لامتداد
الجسم او لانم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لها الاضافة
باعتباره يزيل هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار
حركة او قطع فموجود ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فانما
تعرض عند الحركة والخط المحيط بالدائرة فقد يوجد ولا نقطة يريد بيان
لزوم الخط للسطح والنقطة للخط انفا توسط التناهى وانهما لا يعرضان
لها مع عدم التناهى ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التى استعملها
فى هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله
نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة
سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى
ذلك متساوية والقطبان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى
فى الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل

مشترك

مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية
مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو
المحور ومنطقة هى اعظم الدوائر على سطح الكرة الذى يتساوى ابعاد جميع النقط
المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما
يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة قوله فاما
المركز فقد ما يقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض ومن ذلك وجود
نقطة فى الوسط كوجود نقطة فى المثلث وسائرها لا يتناهى فانه لا وسط
ولا سائر مفاصل الاجزاء المقادير الا بعد وقوع ما ليس لو اجب فيها من
حركة او قسمة واذا تسمعت فى تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة فمعناه
سيأتى ان يعرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار
ومعناه يتاتى قسمته فيها يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها
الا باحد ثلاثة اشياء احدها التقاطع والثانى الحركة والثالث الفرض
فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز وحركة الدائرة
انما تقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة هى المركز
واما الفرض فظاهر وانما قيل عروض هذه الامور وجود مركز فى وسط
الدائرة كوجود نقطة فى مثلثها اى كما ان موضع النقطة فى المثلث
متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى
غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل فى المقادير
انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض
كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان
حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض

ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع واحد وهذا الامكان يوجب امتياز
معنى
وذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال
وهكذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف
الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا توجب الانقسام والجواب
ان هذا الكلام والعرض لا يرفع رفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرفع بان
فرض
لا تعرض والدائرة ان لم تعرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكره وهذا الحكم
لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولمنتصفه منتصف
وهلم جرا وهي متمايزة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض
لازمة
ولا يرتفع بان تقول انها لازمة وان لم تعرض لان تصور المنتصف فرض
فضل عن الملحوظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود
والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وفي هذا اهل التحصيل واما
الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط والخط السطح
ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتحصيل الا ترى ان النقطة اذا فرضت
متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف تكون
وذلك بعد حركتها افادتهما ان هذه الامور كيف ترتبت في الوجود والذي
يقال بخلافه لتفهيم المبتدي شيء غير حقيقي بل هو تخيل فقط والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح **شرح** ما اسهل ما ساق اليك تامل ان الابعاد
غيره
الجسمانية ممانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف لم يتضح عنه ولم
ذلك للابعاد ولا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض ثم بيان امتناع
تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة

وما

وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة
هنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ
في جسم واقف لم يتضح عنه بتذكير للاستقرار الذي اكتسبت النفس هذا
الحكم الاولي من مساوي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم
اولي ينبه عليه بالاستقرار وكذلك قوله ان ذلك للابعاد ولا للهيولى ولا
لسائر الصور والاعراض فانه ابتنى على ان الهيولى وسائر الصور
والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة
العظم
بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان بهما اعظم من احدهما
فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا
لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا يمتنع من الاجتماع
الرابع للامتياز الوضعي على سبيل التلاقي والخطوط حكمها من حيث الطول
حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها
من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط و
لذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز
الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول
من حيث هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة
متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة
بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة القدر وتارة لا اعظم وتارة لا اصغر
فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك جهاتها
ابعاد مختلفة الاحتمال التقدير وتقدير ما يقع فيها اختلافا تقديريا فان
كان بينها خلاء عن اجسام وامكن ذلك فهو ذلك البعد مقدار في نفسه والذي بين

على ما قال لا شي محض وان كان لا جسم ربما ابطال الخلا والقائلون به
فرقتان فرقة زعم انه لا شي محض وفرقة زعم انه بعد ممتد في جميع الجهات
من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال
الفاضل الشارح يعني بالخلا ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما
ما يلاقي واحدا منهما اقول هذا الوصف للخلا الذي يكون بين الاجسام
وهو الذي يسمى بعدا مفطورا او لا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في
هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان وجه احسانا يختلف ابعاد ما
منها ليتعدد الخلا الواقع منها بها فان اللاشي المحض لا يمكن ان يتعدد لشي اصلا
ثم بين ان الخلا الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساواة
والتعدد وانه متحيز على الحدود والمركز واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان
كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني
الجسم واذا كان الخلا عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما
زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية ثم
واذ قد بين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وبين ان الابعاد الجسمية لا يتداخل
لا جرم تعذر بها فلا وجود للفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام في
حركتها حتى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلا ربما ابطال المذهب
الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى
الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم
بلا مادة وهو مما بين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد
الجسمانية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل عقده فاذا اضاف الاولى الى
الحكم المذكور صار هكذا الخلا كم متصل والبعد المتصل ذو مادة فهو اذن -

بكونه
متحيز
انضاف
فالخلا ذو مادة

ليس

ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود للفراغ هو بعد صرف
واذا انضاف الثانية اليه صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل يتنحى
عند سلوك الجسم اليه فالخلا يتنحى عند سلوك الجسم اليه فلا يثبت له فهو اذن ليس بعدا
مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله
واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلا ولم يثبت
لها اي للاجسام بعد مفطور اي من الجميع قوله فلا خلا واتما وسم الفصل
بالتتمة لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يبين قبل اشارة ولقد بانت
نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا الى جهة
كذا او دون جهة كذا ومن المعلوم انه لو لم يكن لها وجود كان من المحال
ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شي فتبين ان الجهة
وجود اريد بيان اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها
المتحرك الاتي على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة
انها كالتحقق بنهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح
المناسبة من وجهين احدهما ان الخلا يظن انه مكان والجهة مناسبة
للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح
فهي تناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة
مقصد للمتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها
وما يشار اليه فهو موجود واشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع به
الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها واذ تحقق ان يكون الجهات لو ضعها
شيئا ولما الاشارة قد تبين ان الجهات ذوات اوضاع وليست
من المعقولات المجردة التي لا وضع لها ومنه تعكس شارك القياس الاول

بين صرف النظر ان يحصل المر وجها الكلام نفسه

من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا
يقصد ما لا وضع له لم يبيّن بهذا القياس لانه ان صغرى القياس الثاني
من المذكورين وان كان بيّنا بحسب الصدق فان ثبوته في نفس الامر
موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي
وضع قابل للاشارة الحسية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع لزم
الشيء ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها
خارجا عن ذلك لكانت ليست اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او
غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما تعرض لها الجزء
الاقرب من المتحرك ولم يعرض للجزء الابعد فاما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال
تحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المقسم وان كان المنقسم
يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتعين ان الجهة حد في ذلك
الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة الحركة بحسب الآن انتهى
تحرص على ان تعلم كيف يحدد للامتدادات اطراف في الطبع وما
اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية بعد بيان ماهية
الجهة وانما اخّره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الماهية
على بيان الانية فبيّن اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء
الوجود ثم بعد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم
وانما تحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد
بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة.
وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء
ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة

حاصره

حاصرة ما القياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها
فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه واراد قسمة لا يصح
الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب.
والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما
الى جهة وبعد القسمان الاولان والا لجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة
التي يقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة وهم وتنبيه لعلك تقول
ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد بعد تحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد بعد البياض فان اصطلح هذا في وسمك فاعلم ان الامرين مختلفان
فرق وانه فان ما تشكلت به عرض صار في العرض اما الفرق فلان
المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة بما هو متحرك بل بما هو في
بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حال من
الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاول فلان الجهة لو كان
يحصل بالحركة لما وجد وكان وجودها وجود ذي وضع للشيء وجود معقول
لا وضع له وذلك عرضا على ان الحق هو الفرق وعليه بنينا ما نتلوه
الغرض من الكلام التوهم هو شك في الكبرى احد القياسين اللذين
اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة
من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود واذن ينتقض
كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص
مما كانت وهو ان يقال المتحرك في الان لا يقصد ما ليس بموجود
فان لم يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك الان

الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة في الجهة
يكون موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك
قال على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما
يتقدم عليها وتحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل
تحصل فيها وهو اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون
الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات
تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنقصد
عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك
يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات
الجهة فيقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات
التي تفرض ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد
الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا
الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الناس
باعتبار طول قامة الانسان بالفوق والتحت الفوق منهما
ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد
العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما
يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا
الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف
القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير
الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار

وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا الى ان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع

ماهو

ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض قائما فان لم يعتبر ذلك
كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان
فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل
الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها
بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال
محاكيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها
السطحية والخطية والسطحية ان سميناها كل حد جهة او بعدد الخطية والسطحية
ان لم نعتبر السطحية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه التسمية بخلاف
ما تعارف عليه فان المتعارف هناك ان الجهة طرف لا امتداد واضلاع المثلث
اطراف لامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود
فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك ان المتوجه الى المشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمنته والشمال شماله ثم
اذا توجه الى المغرب تتبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمنته شماله
وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار
منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت
ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض
سواء يتغير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا اعني اليمين شمالا والشمال
يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول هو الواقع وهذا غير واقع وقال
ايضا الفوق والتحت يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم
فان قيام شخصين على طرفي قطر للارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم
قطره

والتحت

يجعل

الا فوق لا سفلا لانه لو حصل الاستدارة على فرب من السما وما يقابله اقول
ليس المراد من اعتبار الرهن مع العدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا اخذنا ان ذلك
يتبدل بالانعكاس بل المراد ما يلي الراس في القدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف
الا فوق من طرف الارض هو الذي يلي القدم بالطبع في الانسان فيه او مثل بالشبه
ذلك بالفلك الذي يسير الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا
تشبيها بالانسان الذي يسير جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان
يعبر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم
يذكرهما وهما ايضا جهتان اليمين والشمال لنسبتهما ما بالعرض الا ان الشيخ لما قيد
اليمين والشمال بقوله فيما يلينا صغير ... فيما يشبه ذلك بالفلك اولى لان
اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما
الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور وسط سماء راسه قدام
وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شي لا يتصور
فائدة ثم لما سمى الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالعرض قال
فلنعد عما بالعرض اي فلنعرض عنه لان الامور العرضية لا تضبط

قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه
ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن
ان يتعين بشي خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد
الواحد من حيث هو كذا انما يتعين منه حد واحد ان القرب
وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان
الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اسمان فالمحدد اذن
اما ان يتعين بجسم واحد لا من حيث هو واحد واما ان يتعين بجسمين

والمحدد

(margin: لانعكاس)

والمحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين
متباين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به فحل المحاط به في ذلك
التباين بالوضع وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي
يتحدد بما حاطه والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلأ
او ملأ واذا كان على الوجه الاول يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يجب
ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون بحد واحد امعينا ما لم يكن
محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه محاذاة دون اخرى ممكنة
الا المانع يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام
عند فرضه وعلى اعتبار وضعه فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم
واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو محال ما هو محيط تحدد بين
معا ... وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله تقرير
البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهات ذات
وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شي متشابه
خلاء كان او ملاء او في شي مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض
الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها وتكون الحدود فيه
بالوضع غير متناهية وكون الجهتين بالطبع واشياء بحسب فاذن
الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين بشي مختلف خارج عما يتشابه و
ذلك الشي لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما
جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة
منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث
هو واحد فهذه اقسام ثلثة فلانه اما الجسم الواحد من حيث هو جسم

(margin: الغائر د)

واحد فلا يمكن ان يكون محددا الا ان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه
ولكل جزء وساحة كما مر وكذلك للمكان بالطبع فانهما انتهاء طرفي
امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد
ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس
بمحدود وابطل هذا القسم يعني ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث
هو واحد واما جسمين فقسم بقوله وهذا الثاني ايضا باطل لان المحدد
جسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل
المباينة والاول يقتضي حصول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط
وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد
الذي يحدد بالبعد عنه من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ان كان
المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون
بالمباينة فانه باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يحدد
به الا القرب منه ولا يحدد البعد عنه فاذن لا يحدد الجهتان معا بل كل
واحد منهما جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا يتناهى
بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة
من تلك الجهات وعلى بعد ما معين منه دون سائر الابعاد الممكنة
ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع
في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع
هو غير التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا واوضع والكلام
في وقوعه في بعض جهات هذا دون بعض وعلى بعد معين منها كالكلام
فيهما فان علل بمثل ما صار دورا او التسلسل وكلاهما باطل هذا القسم

وقلنا ان المحدد يجب
ان يحدده

ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق
بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد نوعي مسافة الممكن كما مر فاذن محدد
الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات. اشارة كل جسم من

اشارة

شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي محدود الجهة لا به
بل لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين في جهة فيجب ان يكون تحدد
جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق و
مع فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود وعلى هذا العلة او على التقرب
اقول يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان
تقدمه على الاجسام التي تجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع
طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما
ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا تجوز الحركة الا عليه و
الثاني هو الذي تجوز عليه ويكون مفارقته موضعه بالقسر ومعاودته اليه
بالطبع ويكون هو في الحالين في جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم
لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهة يتحدد عند وجوده فيه و
عند لا وجوده بل يكون متحددا قبله لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا
ويطلبه معاودا فيجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك
الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده و
هذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون
متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر
عن الجهة واما مع الجهة معه امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي
هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا

سا فوقه مما هو مما يلي الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم
كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب
من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب فظهر من ان الجسم
المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح عليه الحركة الا بسبب فان
قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة
والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع
الطبيعي قلنا لان الجهات لا يمتنع الا يكون بعضها طبيعيا لبعض
الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات
بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الابعاد
كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا
لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالوضع
واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية
لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون
علة فاعلة لجسم اخر كما مر بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع
المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع
الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد و
لهذا لم يحكم الشيخ هنا باحد القسمين والفضل لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة
بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون
متقدما عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره
في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وكك

لان عدم

٣٥٨

لان عدم الخلا معاد لوجود ذوات الجهة فان ما فوق وجودها عن وجود الجهة
لا و عدم الخلا ايضا عنه والمتاخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلا ممكن
مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره
وهو محال قوله بحث ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق فمحيطا
ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان
ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد ان يذكر اثبات
محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احوال الفصول في تقرير الموضع
والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن
للجسم المحيط بالجسم ذي المكان ومماسه لذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك
على معان ثلاثة كما مر والمراد هاهنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة
تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع
غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة
للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون
راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة
عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول
الاجسام تنقسم الى المحيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط
وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب
نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب
الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات
جميعا واذا تبين هذا فقد تبين مما مر ان محدد الجهات للجهة محيط بذوات
الجهة فهو اذا اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع

ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه وبعاوده

قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد به بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة معا ولعل الامر في نفسه هو ان المحدد في الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود ومحاطا بالاول يتحدد موضعه به اى ان كان محدد ومحيطا بما تحدده ومحاطا بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحدد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني

لانه

لانه ثاني المتصل الى اوليهما بان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لحصول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع قال الفاضل الشارح بسبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعلى هذا التشكيك سؤالان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان فالعلة هي الاقدم فانها مستقلة الى ما هي اقدم لكن الشيخ بين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا اذ انه فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في جرم الفلك واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي تطلبه النار وقال ولاجل هذين السؤالين سلك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك وجب الشيخ اليه واما اذا لم يعلم هذا الشك لم احكم بان مسلك الاول اولى اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي لهذا بيان اخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قايل

واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو
مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق
تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات
بالطبع اخص من الامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون تلك
القمر علة لمصيره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق
فاما على الاصل المذكور اذ اوضعنا مثلا كحار على حد النار وتصعد
في تلك القمر لحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا يقول انه
ذاهب من جهة الفوق الى [illegible] تعالى فاذن ليس تلك القمر
هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب
جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق
جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل
الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للعلم الثاني
وجود فتحدده بالاول فوضعه وتحدده موضع الثاني ووضعه تحدد
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان
غير الفلك الاعظم فتحدده بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك
الثوابت وتحدده موضع ما تحته كفلك زحل ثم تحدد وبعد تحدد
مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك
يقتضي ان يكون الثاني قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى
قوله ويكون الاول اما الحق به ان يكون مبدعا في رتبة
الابداع اي حقيق بالمحدد الاول ان يكون في رتبة الابداع
مبدعا وهو بان يكون الوسائط بينه وبين المبدا الاول تعالى

ذكره

ذكره اقل مما بين سائر الاجسام ومنه ايضا بان يكون ما دونه
محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه
اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكر
في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم و
بين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما
سنبين فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا
بالطبع وبقي ان يكون متقدما عليها بالشرف لانه اعظم او ما يشبهه
كاملا **قوله** ويكون متشابه النسبة وضعا بما يعرض له اجزاء فيكون
مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء مختلفة
او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها حينئذ بان يكون في جهة
من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع ما هو الجهة
عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها
فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب
تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وما في
يلحقها الوضع نسبتها متشابهة لانها ان اختلف فصار بعض
الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص الجسم الاقرب
بجهة والابعد بجهة البعد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد و
يلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها وهذا اختلاف وتشابه
اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات
مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة
ليس فيه تركيب قوى وطبائع تريد بيان حال البسائط من الاجسام

التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يحصل المعنى
المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المحرك اما يحرك اما على نهج واحد
او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة
على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية
ومبدأ الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة
هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة
واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره
وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان
يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يعالج
من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والكيفيتان يتضمنان المقدار
قول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط
ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور له
واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة
قد يكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده
وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع اي لا يكون مجتمعا من
اسباب مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى مركب من جملتها شيء
واحد بان يقال هذا افعال البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا سوا
واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر
ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف بينها اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم
في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك
وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع منها واحدا كما سيأتي في الفصل الثاني

ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان ونذكر
بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول لحركة ما
يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ
الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية
والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها
لا تكون مبدأ للحركة والسكون معا بل مع انضمام شرطين هما
عدم الحال الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن
بها وهو الجسم ويخرج به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا
يكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها
يكون مبادي لحركات ما هي فيه لكن لا اولا بل انها يكون مبادي
باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل من الطبيعة
والجسم عند المحرك لا تخرجها عن كونها مبدأ اول لانه يخرجه اليها
ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو
انها تحرك لا عن تسخير قاسر اما ما هي بذاتها على وجه يوجب الحركة
ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم
المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد
معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة
عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى
المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من
نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى
تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يراد في هذا

الموضع

لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة يقتضي منه لكل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد
ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن
ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف هذه نتيجة لقوله الجسم
البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة يقتضي شيئا غير مختلف قال
الفاضل الشارح هذا الحكم ليس بنتيجة لما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية
يصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان المعنى ان البسيط العنصري
ليس في قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم او قول
وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لانا قولنا القوة الحيوانية
يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة
الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة
واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط
له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية اشارة الى
ليعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ يقتضي
ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه
طبيعة يقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع
مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن
الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل
جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل
وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات

الجسم لا يخلو عن وضع وشكل طبيعي

والطبائع

والطبائع بمشاركتها وانما اشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان
التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا غير ما كما في الحرارة و
الانآء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر
المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب
اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون
الوضع هاهنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
لا الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما
حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من
خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له
وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب هذا الاعتبار
فانه هيئة يعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة
في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه
لحمل الموضع هاهنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباعه مبدأ
استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود
سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج
وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما هو
منه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب
غير خارج ويكون سواء اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة
الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول

معنى الوضع

يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فان فيه امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فان في طباع الجسم شي هو مبدا الاستصحاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدا استصحاب ولم يقل مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والشكل بالشكل المعين ربما زايلهما القسر كما ذكر فالجسم يكون بحيث يعود الى ما تقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدا لهما او لوجوبهما لما زال عند زوالها لكنه لما كان مبدا الاستصحاب كان في جميع الاحوال يستوجبهما **قوله** وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المحاذيات عنه فكل جسم له مكان واحد لما فرغ عن بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدا بالموضع وقسم الجسم الى بسيط والى مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزئة المتمكن يقتضي تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والخلاء مكان على سبيل الابداع فلو كان المركب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان المركب لا يقتضي

زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج لشيء الى مكان زائد على ما كان للبسايط فان امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركبات مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه او لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا غالب فيه لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المحاذيات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي تحدها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان ركبا على وجه يكون كل جزء منهما على مكانه فانهما يتعادلان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان ركبا على وجه يكون كل جزء منهما على مكان صاحبه فانهما يتحاذيان ويتعادلان فالمركب هناك بالموقف في مكان المركب انما يكون اذا تساوت به المحاذيات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخرة

كان يجب ان يقول بدله لاعنه تحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة
اقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب
الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان
واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله ويجب
ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت
هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ عن بيان تفصيل
مقتضى المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان
يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا
وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل
الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف
انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو
مباحث التركيب اللق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة
للبسايط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة
دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة
يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة
لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم
على ذلك ان الاشكال كما يمكن اسنادها الى الطبايع المختلفة يمكن
اسنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي
مطلقة كذلك اما من حيث هي معينة فتمتاز عن المقادير التي
تختلف باختلاف الطبايع فلذلك كانت مستندة الى الطبايع
ولقايل ان يقول ح بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها

بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر وهو سببها مانعة
من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ومانعة من
حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان
الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للتشكل
فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له
لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي
بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها
عليها من وجه اخر واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم
لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز
ان يكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة
خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب
الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا
ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر
عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينا فلذلك حكمنا بذلك واعترض
ايضا بان متممات الافلاك والقمر الى مركزيهما الحاوي والمحوي اكثر
من الافلاك مع بساطتهما مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة
واتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة كانت
بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل
الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسايط
الذي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت كل قوة محل

واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون
مع طبائع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال
مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب من الاول ان
انفعال العنصر بالكمالية بعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب
تعود الى العلل الفاعلة غير ممتنع كما ان انفعالها بعض المركبات
لاسباب تعود الى العلل القابلة في الفطرة الثانية غير ممتنع
فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يحصل له صورة
كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب كانت صح
مزاجه كذلك لا يبعد ان يحصل في الفطرة الاولى بعض الافلاك
المستديرة صورة كمالية يصير بها ذلك الفلك كرة يختص بها
هي فلك خارج المركز او مدير او كوكب مع بقاء الصورة
الاولى المتصلة لجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك
بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم ذلك
ان يبقى من الفلك الاول متمم او بقية متصورة بالصورة
الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة
المتصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها
وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات
لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير
ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل
فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل
المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء

افرادا

افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة
تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط
التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال تنبيه
الجسم له في حال الحركة ميل يتحرك به ويحس به المانع وان يمكن من
المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه نريد اثبات الميل وبيان احواله
والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وتحرك الجسم انما تحرك بتوسط معنى الميل
وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء
لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها
وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل
من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او اكثر منه
فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من البطء والسرعة
والمراد من السرعة والبطء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية
قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها
فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطء بالقياس الى آخر ولما
كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة
التي هي مبدأ الحركة ثابتا لا تقبل الشدة والضعف كانت نسبة
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان
صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية
فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي
الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف و

التخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب
ما يخرج عنه لحال مادته اكثر من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم
اقتضت الحس الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية بحسب الممانع ويوجد
مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا اجبره بيده
تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار
الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده
لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار
الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه اي يضعف المحسوس الى قوة الممانع واما ما رواه الاخرى
فيكون قوله ولن يمكن من المنع اشارة الى وجوده والاحساس به عند
عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك
فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه
وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل ما سطع المنبعث عن طباعه الى
ان يزول وصعود ابخرته باشتعال الحرارة العرضية الى السبيل البهائي
للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول لما كان الميل هو السبب
القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من
طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه
النفس كميل النبات عند نشوه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه
الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج عن الجسم فيه
كميل السهم عند انفصاله عن القوس ثم انما اختلاف الاجسام في قبوله
والامتناع عنه وذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي

هو الذي

م المبد

هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطبائعي وضعفه وهو ان يكون الاقوى
بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف
اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك
لكون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة
او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او الحلحلة الذي لا يمكنه ان يخرق
الى الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب
القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا
بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه
الى غير المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدم الى
كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا كان
من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان
يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة
الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز
ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وميله بالذات
ويحرق عنه الهوا وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات ولا استحالة
على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم والسهم اعني
القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة
حدث ميل به قسري وبطل الطبيعي ثم يأخذ الموانع الخارجة والطبيعة
معاوق اياه فيضعف قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري
في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي
من الميل القسري ثم ما من الامراء الحادث من الكيفيات المضادة

وإذا تعرز ذلك فمعقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه إشارة إلى الميلين
الطبيعي والقسري وقوله وقد يحدث فيه من خارج غيره إشارة
إلى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول قسره واسعافه
إشارة إلى امتناع اجتماع الميلين وإبطال القسري للطبيعي وعوده عند
زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه ومثل
ذلك في الماء وسخونة إبطال الحرارة العرضية التي تستحيل إليها
الماء لتصور كيفية التقاوم المذكور فإنه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة
بل يكون أبدا كيفية متوسطة من عاملي الحرارة الغريبة والبرودة
الدائمة فتارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة وتارة أميل إلى تلك وتسمى
برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل
الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان
بل يكون أبدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة
يسمى بالميل المنسوب إلى القسر وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع و
تارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة
وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود الغرض الذي يقتضيه وهو البرودة
حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة إفناءه وعند الخلو منهما إيجاده
البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل
المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب كالقسر إفناؤه وعند
خلو الجسم عن الميل إيجاد الطبيعي وهذا ما ينبغي أن يحصل ليندفع الإشكالات
التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين كان الحجران المتساويان
اللذان رميا بقوتي ضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف

حل

حل يتحاذى طرفاه بقوتين متساويين متفقاً **قوله** وإنما يكون الميل الطبيعي
لا محالة إلى جهة يقتضيها الطبع لما كانت الجهات بالطبع إما فوق
وإما تحت فالميل الطبيعي إما نحو الفوق وهو الخفة وإما نحو
السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه القوى النباتية
والحيوانية تكون حركاتها وجهات حركاتها **قوله** فإذا كان الجسم
الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل لأنه إنما يميل بطبعه
إليه لا عنه لما كان الميل الطبيعي إلى جهة إنما يوجد عند الخروج عن المكان
الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود إليه وهو
حال السكون بالطبع فإن الواصل إلى المكان الطبيعي يجب أن يبطل
ميله إليه وإلا لم يمكن أن يميل عنه فإذن هو عديم الميل واعترض الفاضل
الشارح على ذلك بأن الحجر إذا وضع اليد تحته وهو على الأرض يحس
ثقله وأجاب عنه بأنه إنما يكون في مكانه الطبيعي عند كونه في مركز العالم
والحق أن في ذلك أن المكان الطبيعي للأرض ليس هو مركز العالم الذي
هو نقطة وإلا فلا شيء من الأرض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها
الطبيعي هو كونها تحت سطح مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها
بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لأن مكانه ليس جزءا
من ذلك المكان وإذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار
مكانه جزءا من مكانها **قوله** وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان
امتناع الجسم عن قبول الميل القسري وكان الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ
إلى آخره لما ذكر الميلين أعني القسري وغيره ومن امتناع اجتماعهما
ومن حال الطبيعي منهما أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين

فاشار الى الاختلاف الدالّ المذكور لسنا ما يحكى من الكلام عليه
اشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسرى اقوى وابطاء الى الحال
الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه اشارة الجسم الذى لا ميل
فيه الى آخره يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن ميل
ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة
اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول ههنا
او اتفق لكل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد
عرض من بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد
الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة فى زمان طويل وقصيرة
فى قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان
على التساوى والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع فى زمان
اقصر وبحد ابطأ فى زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك فى الزمان
الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون
نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين
من ذلك ان الطول فى المسافة والقصر فى الزمان بازاء السرعة
ومقابلهما بازاء البطؤ وعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة نفسها
تستدعى شيئا من الزمان والمسافة لسبب السرعة والبطؤ
شيئا فوق لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهى معدومة
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم
الى النفسانية وغير النفسانية والنفسانية بحد النفس حالها من السرعة والبطؤ

قوله ولا قسرا
[illegible]

المحصلين

المحصلين لما تحب الملائمة وتبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة
السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التى مبدأها طبيعة او قسر فيحتاج
الى ما يحدد حالها ما لك اذ لا شعور لها بالملائمة وغيرها من التى تحسب
ذاتها تكاد تحصل فى غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت
الى ما يحدد مثلا تقتضيها وحالا تحدد بها ولا يتصور ذلك الا بعد
تعاوق بين المحرك وغيره فيما تصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور
فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن
ان يكون لا يقع الفعل بسببه تفاوت والميل فى ذاته مختلف
فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة
والبطؤ يكون بشئ اخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذى يكون به
المعاوق اما الذى من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك
فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذى ليس من خارج فهو لا
يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى
شيئا ويقتضى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذى يعاوق
القسرية وهو اما الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعى
فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى
ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك
استدلت الحكماء باحوالها من الحركتين تارة على امتناع عدم
معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود
معاوق داخلى فاثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز
ان يحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال الخ المسئلتين

ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطؤ كانت
المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ وكانت نسبة
المعاوقة الى المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة
فيهما على التكافى اعنى القلة فى احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى ونسبة
الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة بازاء القلة والكثرة
بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة
يقطع مسافة ما فى زمان واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة
فى زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من
ذلك التخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها الا ان يحمل وكة عديم
المعاوقة لا زمان بل فى ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير
مقاصدهم فى هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين
كالشيخ ابى البركات البغدادى وغيره بما ذكره الفاضل الشارح
وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا
فيتبعها واحد المعاوقة ويحصى باحدهما فاقدها فاذن زمان
نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب
قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك
اليه ولا يلزم على ذلك التخلف ولا المحال المذكوران واورد
الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد
من السرعة والبطؤ فى زمان كانت تحت او افرضنا وقوع اخرى
فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من
المفروضه

المفروضه وكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد
منها هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة فى الكتاب
ان الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان
انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلى
مسافة ما فى زمان ويتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم اخر فيه مبدأ ميل و
معاوقة ما وظاهر انه يتحركها فى زمان اطول ولنفرض جسما ثالثا فيه
مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضى ان تقطع فى ذلك الزمان
عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى
الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة
القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فيكون ذو ميل
زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة
الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال
بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك
بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى وما لا يكون كنسبتيهما
قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة
المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم
عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق
فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكروه بعينه قال
ويلزم منه ان يكون فى الاجسام الطبيعية مبدأ ان متمائلان متخالفين
يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال فان قلتم معاوقة الهواء كافية
هناك قلت فلتكن ايضا كافية فى القسرية ثم قال ويلزم من ذلك

بعينه ان تكون في الفلك ايضا معاوق لانه يستمر في الجميع والزم منه
محالات **والجواب** عن الاول ان من القوى الجسمانية ما تحل في
مواد ونا وتنقسم بانقسامها فتساوى الكل والجزء ومنها وهي كالصور
الطبايع ومنها ما تحل في جملة بسيطة ولا تنقسم بانقسام المحل كالقوة الحيوانية
فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض
بالممنوع عن الباطن بسبب الصغر مردود لانه بسبب مانع خارجي و
قد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا
باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة
ان يكون المعاوق داخل الجسم البسيط بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو
هناك من خارجه فان معاوقة الهواء كافية هناك واما في القسرية
فلان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في الهواء واما الفلكيات
فلا يلزم فيها ذلك لما بينا من الفرق **تذكير** يجب ان يتذكر ههنا
انه ليس زمان لا ينقسم الى اجزاء لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان
المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل
واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لابتنائها
على التناسب **وهم وتنبيه** ولعلك تقول الى آخره قد مر بيان ان
الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشككك في ذلك وانما
اشار الى ذلك الموضع لانه لما ذكر استصحاب الجسم للموضع والشكل اراد
ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقيبه لما فرغ من ذلك عاد
الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال
ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع

وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع
او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم
الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخص محدث
الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل
الاتفاق او لاحد اسباب خارجة العاصية لا سوى الجسم عنها كا
رادة المحدث او مصلحة تلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها
ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجود اللاحق
بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث
ما انتقل منها الا بسبب ما نقل عما كان عليه الى موضع او شكل
حصة الشامل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير
مكانها الطبيعي مخصصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب
عرض ثانيا وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضع
على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في
ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك
المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يحصل لها
لا بحسب استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن
فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا
وهو غير منفك عنه لا بسبب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بحسب
الامور المذكورة وكذلك الشكل هذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان
كل شيء معد يمكن ان يعرض له عوارض عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته

او وجود فاوض كل جسم كذلك انظر فيه بحده محتاجا الى وضع معين و
شكل معين ويلزمك ان يحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل
جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مقتضيا للتشكل ولما قال كل
جسم لم يذكر الموضع فاقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام
وليس مما يلزمه بحسبه ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لان الكان
ان يقع التشكل به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان وشكل كان الا ان يرجع اما
الى الجسم كاستحقاق موجبه بالبعض الامكنة والاشكال دون غيرها
من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول
هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي شرطنا
قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
عن ان لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غير
مقرر وجوده ولا يستطن لم ينسب الى الاتفاق وسيعلم ان كل
ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد الى آخره احوال الجسم لا
تخلوا اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن
ان يتبدل او تزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلة بعضها
وتلك الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست
بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا
كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن اشغال الجسم عنهما
باعتبار طبعه فامكن ان يطرء ما يسر عن ذلك الموضع والوضع
فكان في كل الجسم مبدا ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات
الاجسام

الاجسام في مواضعها الطبيعية لعلل بعضها الاصول واجب فاشغالها
عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب و
لذلك كان اشغالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع يعني المقولة كالمكان
غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل يعتمد في نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه
اشارة الجسم المحدد للجهات الى آخره يريد اثبات مبدا ميل مستدير
لبعض اجزائه بعض
محدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تعرض لانه قد تعرض فيما مضى
ما دل على امتناع ان يكون محدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى
بما هو عليه من الوضع والمحاذاة لتعلم ان الوضع الذي هو ممكن له
هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها
له والحجة ان هذا الوضع انما تعرض من ما غير عرب فان لم يكن واجب
بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها
واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدا ميل مستدير
في اجرام بسيطة دل على امتناع صدور ما يعوق عنه وذلك بحسب الطبع
عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا وميل
مستقيم او مركب يمنع وجوده عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم
العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان
الشيخ لم يعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع الليق به والفاضل
الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب
يصح عليه الانحلال وبعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه
الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه

الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية
ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك
بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشي فقط واما ان يكون بحسب
حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان
امكان احراق العطن لا يقتضي حصول سبب الاحراق فيه والثاني
غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض
ايضا بان العناصر بسايط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض
ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كساير الاجزاء التي لا يدور عليها
مع انها ساكنة فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركات
مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واورد اعتراضات
اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يتحد وهما يتحقق من الاصول المذكورة
واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشي
يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع
الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني
ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو
وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة
لم يكن هناك مانع ذاتي عن الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في
هذا النوع لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركة من المركز وحركة اليه
وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه

الفلك

الفلك من ساير ما يجب ان يكون بحسب مخصص عايد الى محركه او المحرك البسيط
فهذا الحكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالمخصص ولما وجده
متحركا غلط وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاهمال وحكم بان ذلك
المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع
لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم
ان هذا التبدل الى آخره معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل اي
معنى هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة الى آخره تبدل نسبة
محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة عليه على تقدير
كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا لكن
لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شي من الحركة او القطبين او المركز
اما اذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون
محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة
ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل النسبة لا يجب عند
متحرك على الاطلاق بل يجب بشرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة**
الجسم القابل للكون والفساد الى آخره يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون و
الفساد ففيه مبدا ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة
وزوال اخرى عند تبدل الصورة المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة و
سيجي بيان اثباتهما في عنصريات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل
للكون والفساد يمكن قبل الفساد نوعا آخر ولقبل الكون نوعا آخر وكل
نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل
ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء

بخطه
المكمل للشي بحيث قال الاجزاء
بعضها مع بعض بل كبر نسبته
اما الى ما شي من خارج واما الى ما شي
من داخل واذا كان ذلك
الجسم اولا ليس ما هو محدد
فهو محدد من خارج محيط
عند المتحرك ويمكن ان يكون
والمتحرك فيجب ان يكون عنده
ساكن منه

في لزوم الكون والفساد

هذا المطلوب وهي في الاجسام المنفصلة للمول المختلفة ظاهرة فان المنفل البسيط
يكون اما في المكان الطبيعي واما على الوجه الذي نحوا الوضع المطلوب مع ملازمة
المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع
المختلفة لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئاً واحداً او الشيخ عبر بذلك في قوله
لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن
الاخر وبعده والى تقرير المطلوب **فنقول** ثم حال هذا المكان لا يخ اما
ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا
يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة
الكاين ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد
كان في هذا المكان ميل ليس بهذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة
غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وعلاه وافرجه
من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذه فاذن للجسم المتمكن في هذا
المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون
فيه ميل مستقيم والا فكيف تحرك عنه وانما قال لجوهره متمكن هذا المكان
قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم يقبل
النقل بل يقبل كونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد
فعنده مبدا ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت وقلت يكون
ذلك المكون الى الحركة الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل
كاين وفاسد وذلك ليس بواجب لان المكون يمكن ان يقع على وجه
لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكاين مثل كونه ملاصقا
للنوع الذي صار منه بعد كونه كالجزء من الماء الملاصق لسطح الهواء

فاذا

فانه اذا صار هواءً صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والشبهة
على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكانه مجاور لمكان المنقص المطلوب
ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن بعد في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب
ويحصل ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للمكان او غير طبيعي والقسمة
مترددة والبيان المذكور بعينه عليهما عائد **اشارة** الجسم الذي في
طباعه ميل الى جهة هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية
والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان
مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان
الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه
اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه
ميل مستقيم قد تقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد تقتضي السكون
عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى
حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة
انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب
عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة
الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان
غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم الحركة لتحصيله وان كان
حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم الحركة فهو اذن
ليس بشيء اخر غير ما اقتضيه اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو
امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن

صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة
وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك نسبت
احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدا ابهما شيئا
واحدا واما المسئلة الثالثة فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك
لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم
والثاني انه لا مبدا مفارقة فيه لموضعه ولهذا ايضا في قوله وقد بان ايضا
يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على
هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ابداع محدد الجهات من موجده انما
يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية
انه لا يتفسد الى شيء اي لا يكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد
عليه قال بل ان كان له كون وفساد بمعنى عدمه والذي والعاده فحسب ان الكون
والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والعدم ايضا اي
على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى
قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون
والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول
الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يتخرق
واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد
فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء
على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمي فان النماء هو الازدياد

الطبيعي

الطبيعي للجسم بحسب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك
التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او كليته عن بعضه
الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل
ضده بقوله استحالة موثرة في الجوهر حتى الماء المودي الى فساده وكون الهواء
منه لا لان سائر الاستحالات جارية عليه بل لان امتناع سائر
الاستحالات لا يبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر واقتصر
على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان البسط لانه داخل في كلامه بالوضع
والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من
اصناف الحركات الا الحركة الوضعية ويتبين من ذلك ايضا ان الحركة
الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب
الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها
واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة
مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية
المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي
الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما
يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يصرح الشيخ بذلك
تنبيه الاجسام التي قبلنا الى قوله ودوام كثيره لما تكلم على
الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية
مبتدا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل
هذه الاجسام بها وان لا يوجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات
ورسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء والاعتبار

كيف فيها قوة تسمى الفعل بسبب الحرارة والبرودة
والتي تفعل بسبب ... والرطوبة واليبوسة
... لينفعل ...

في ايضاح حال الكيفيات

احوالها المدركة بالحس والتجربة محصلة الاجسام التي قبلت اي العنصريات وقوله
تحدثها اي تدرك بالاعتبار والاستقراء وقوله وهي مهيئة نحو الفعل
فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون
صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل
ان تكون موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هي موضوعاتها والقوة
المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شيء او في مبدا
للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثر
عن شيء او في مبدا التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان
وقالت القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث
الخفة والتحليل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات
دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه
الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز
ان تعرف بالاحوال السابقة لان تعريفها بها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات
واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها المخصوصة فهي
لا تفيد في تعريفها ما تفيده الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع
فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال
تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده
ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فعال هو تبريد للعضو بحيث يصير
جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره
فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير
القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع

يفعل ما يفعل

بمذهب القدماء الحرارة والبرودة

اللذع

تخدير

يفعل ما يفعل بتوسط البرودة المفيضة لجوهر الروح فهما تابعان للحرارة
والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة
والبرودة في بابهما فالعكس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد
قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة
والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانما تحدث من تاثير الحار
والبارد والمتوسط منهما في الكثيف واللطيف والمتوسط منهما بحسب
الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما
الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا
فعليتان لا انفعاليتان قوى الذوق والشم عنهما والتاثر فيطبايع حاسة
تحول سائر الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم
وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم
لا يحس بها غيرها في الذوق وجد الروائح ما الكثيرة لانها غير محصورة قوله
وهي مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة
واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة فتتم الانفعال الى السريع
والبطيء لئلا يشكل في الصلابة وامثالها في اسنادها الى الانفعال
لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة
قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل
واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف
لذكرا ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون
الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء
ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم

تعداد اقسام الطعوم

روائح

الرطوبة

فيه وذكر الشيخ في الشفا ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم
كما ان الانتقاع هي الرطوبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من
شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد بهما
ان يعرض للبحث ولذلك امر بالتامل والسعي بايراد البيانات
الحاسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية
تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز
من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل
الشارح حد اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها
الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس
اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا
امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني معه التشكل والثالث
المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق
يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو
اللاانفعال ويرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان
يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الخاص وهذا هو
الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب
تفسيره واولى الرطوبة واليبوسة منسوبان من حيث الماهية
الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا تنسبان الى
المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات
لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكرها

في نفسها

٣٩٤

في نفسها ليعقل ما هيتهما عند تصور حقيقتهما واما الرطوبة واليبوسة فانواعهما
لكونهما محسوسين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه منهما وبين
ما يجري مجراها وقد صرح في الشفا بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل
لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تفسر بها على
ضرب من التجوز وان اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض
اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى كالاستعداد والانغماز مع وجود القوام
غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال
بسهولة بمعنى اللين عند الشيخ ليس بمعنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل
واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق
والشيء بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس
القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما والظاهر ان
هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء
معدا نحو انفعال ما قوله ثم اذا فتشت الى افواه الاجسام العنصرية
قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة
والسبب في ذلك ان احساس الحس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون
بتوسط جسم ما كالهواء او الماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وبين
غيره فان كل واحد من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط
لها بل تجده خاليا عما يدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها
لا تحتاج الى متوسط وايضا قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا تخلو عن اللمس
فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء
يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة

اللزوجة

السلاسة

الرطوبة واليبوسة

والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما
وهو الانفعالي والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتهي عند الاعتبار
الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي
التي بها يفعل الاجسام العنصرية ويفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات
والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا
هو الفلكيات **شرح** فالجسم البالغ في الحرارة الى قوله هو الارض اراد
ان يشير الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية
اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان العنصر
بتصدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب
ما يجري منها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل
بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها
المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على
الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل
ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة
والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء و
الحاري هو الهواء والشديد الانعقاد والارض فقوله **في** تعريفه قد
ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية
والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها
بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك
الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار
على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام

بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في السيلان بطبعه هو الهواء والبالغ في الجمود بطبعه هو الارض

على

على المشاهدة والاحكام التي لا تتوقف الا على التحقق المتعلق في البحث اقتصر على الاستدلال
بما لا يشتبه فيه من هذه الكيفيات واورد وحدة الفعليين في الجسمين اللذين
هما اشد فعلا مما من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليين في الباقيين
اظهر تميزهما منهما لكنا وكل واحدة من هذه اليها وبدأ بالنار وعبر بقوله البالغ
في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم كجوهرها الذي
لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية والاول
الغصبية صيغة تدل على ما وراء طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما
سواها ومعرف لماهيتها وكذلك الثلاثة الباقية الاخرى وانما عبر عن الرطوبة
واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع الشائع في مفهوم الاولين ودون الاخرين
مع ان المراد عنده واحد **قال** الفاضل الشارح وانما قال بطبعه
في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى
ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى
ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فاراد ان يزيل ذلك الاشتباه
به ولم يحتج اليه هيهنا **قال** وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد
تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل
جنس على الاخس اولى **قال** وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه
فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في
غاية الحرارة ورده عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة
لها وعدم الموانع حاصل ثمة فالسخونة الشديدة موجودة **و**اما برودة الماء
فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتأخرين الى ان الارض
ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء اكثر لوصوله

قال ابو البركا
ابرد

الى الشام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع
ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو السيلان فالمانع هو الماء
لا غير وان كان سهولة التشكل فالمانع هو الثلاثة الباقية غير الارض والنار
اولى به من التشكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليست سهولة
التشكل الا لرقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء
على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان اجزاء الاجرام في النظر الاول
هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في
ذلك من نازعه الا لقياس او استدلال وذلك باب اخر اعرض عنه
ههنا واطنب الكلام فيه في الشفاء قوله والهواء بالقياس الى الماء
حار لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعينها
اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلاثة حرارة
الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة
كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدا بذلك بحرارة الهواء وانما
قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا
لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار
ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها
الفعلية واستدل على حرارة الهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة
تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة
فما هو اسخن فهو الطف واخف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم
يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف
والطف منه فهو اسخن قوله والارض اذا خليت الى قوله وبرودة

لطيف تنشر الماء اذا سخن ولطف م

وطباعها ولم يسخن فتكثف بقية برودة م

وهذا الاستدلال على برودة الارض هو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة
العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله واذا
حمزت الى قوله الصاعق يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليه
بالصاعقة فانها على ما قال ههنا يتولد من اجسام نارية فارقتها
السخونة وصارت لاستيلاء البرودة وعلى جوهرها متكاثفة ونظر فيه
لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها يتولد من الابخرة والادخنة المنقعدة
عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما
ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فصاعدت
لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوله في الصاعقة وايده الفاضل
الشارح بان الصواعق على ما حكاه الشيخ تشبه الحديد حارة والنحاس تارة
والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت
مادتها الادخنة والابخرة والشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله
فهذه الاربعة مختلفة الى قوله الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام اخذ
منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف
الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى ما كيد الحجة اخرى فاستند
اقتضاؤها للامكنة المختلفة على ما يساعد الى اختلاف الصور وبطلبه
هذا الاختلاف في بعض الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واتحادها مختلف
الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما
اقتضاؤها للامكنة المختلفة باختلاف صورها الطبيعية لان الاستدلال
به على ما مر اوضح الاستدلال على اختلاف الامكنة والمراد حال من
العناصر المجاورة لكنه سمه لكن الشيخ حصر صفاتها على ثلاثة وهي صعود النار

النار وفارقتها سخونتها بالتكون منها اجرام صلبة ارضية تعقدها السحاب يعرف عنه

الصور ولذلك لا تنقر النار حيث يتفرقه الهواء ولا الماء حيث تسفر فيه الهواء ولا الهواء حيث يتسفر فيه النار

من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء ونعني هبوط
الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما اخفى ظاهر ان
وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وكذلك في الاطراف
اظهر الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد قرب الجسم الى مكانه الطبيعي ورما وذلك
لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب
الامكنة الطبيعية والهرب عن الوسط في الاطراف اظهر **تنبيه** من طبيعة
ان الهواء يطفو الى فوق لما كانت الحجة الاخرى في الفصل المتقدم
المشتمل على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على
اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر
دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى
امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما لحدوث ما يحركها اليها او دفع
ما يحركها منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله
ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها
وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر
والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي
اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ حقق بيانه بان الطافي من
العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته معلا اياه لان من ذهبوا
الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف
فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتاج به
عليه حين ابطل جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا
بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر

بثر

استدلال بالكون والفساد على اثبات الهيولى

تنبيه تدبير والاما الى ما هو تصور ثبات الكون والفساد
في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فصول تغيرات الاجسام
تصور ما لا يقع في زمان لانها اشتداد وتضعف وتسمى استحالة والفساد
والكون انما يقع من جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر
اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد
من الثلاثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل
من ضرب الاربعة في الثلاثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين
متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يكون من الاطراف
الابعد تكونها او ساطا اعني لا يكون الهواء من الارض الابعد تكونها
ماء ويكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين والعناصر المتجاورة
يقع منها ثلاثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني
بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج
على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولية ستة
وهي بسايط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء
من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من
ثلاثة بسايط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدا بالازدواج
الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية
وهما كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني
عكسه وكان الاول مشهور الكثرة المشاهدة فان اتصال الابخرة عن
الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها واستحالتها بسبب ذلك ظاهر
فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية **قلنا** نعم وعلى اجزاء هوائية

ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستحيل الى الماء بل حدثت وانفصلت
بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع
واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابطال كون الهيولى مشتركة وهو يدل
على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على
نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما
الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله اذا برد الاناء
بالجمد تحرك ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما
ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما ان يجتمع
من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكرو الكون والفساد بين الهواء
والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يرشح مما في داخله والاول باطل لان
الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا
في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية مع تصاعدها حرارة الوقت
وحرارة هوائه ولا سيما مجاورة الاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم
احد اشياء ثلاثة اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد
مسحه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء كالحالة
الاولى واما نقصانها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما
تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين
قبلهما وذلك على تقدير ان تجتمع الاجزاء التي تكون في هواء البيت الى الاناء
القريب مع ان ذلك بعيد لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء
اياها لا يمكن ان تخرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود بخلاف جميع ذلك
بل نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط

ان يمسح

ان يمسح من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد واشار الشيخ الى ذلك
بقوله كلما انتقض ملا اي حدث نسبت وقيل على ذلك انه ان كان برودة
الماء مقتضية لان ينقلب الهواء المحيط بالاناء ماء وجب ان يصير كل ذلك الهواء
ماء ولا يجوز الحس الماء حينئذ ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري
الماء جريانا متصلا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية متخللة البرد
واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا ينكشف بالكيفيات الموثرة
سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا والحق علة القوة المتكيفة الشديدة
تكيفه بها فوق ما يتكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية
المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء الموكود
لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء الذي يكتسب الكيفيات
الغريبة يحيله الهواء المطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا
فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا انحى منه واتصل الهواء
بالسطح عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الذي يترشح مما في داخل
الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان
يمكن منه بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك
يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد
الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار
الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح وقد اورد له علي
انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح
فان هذه الصفة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا
وجب ان يوجد الرشح ايضا لا سيما ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف

المستعمل بدل

واصل للريح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا لكونه على الماء
الحار وهو الطف واصل للريح ولما ابطل الوجهين صرح بالسبب وقال فهو اذن
هو الاستحالة ماء والاستشهاد الثاني هو السحاب المتولد في قلل الجبال وهو من برد
الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد صعيد بخار م
النسيم نزول ذلك السحاب فيلحقه برد الصحو برودة فيرده ماء اي وهو المراد بقوله
وكذلك قد يكثر حدوثه في قلل الجبال فيصير البرد هواءها الى حالة ثم يعود ويرتد بالبرد
الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد وحصر السحاب والسيح قد
حكي انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل
المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل
الشارح على ذلك بانه يتزيد الاباء للهواء ليس باعظم من تزيده الى الحديد
اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تبعد الشمس عن سمتها اشهرا وذلك
يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وانه لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة
بعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر
فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يفنى الفصل والهواء والجواب
ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب
في ذلك اي البرودة هو ولا انها علة اي شرط يستغني ان يكون ولا ان المانع
اما ما عن ذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد
فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا
الامكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فيها سببا كذلك
لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد اسبابا موجبا هو البرودة مثلا
لكل فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعد ان شرطا او وجود

مانع

مانع بالجملة وان لم نعرفها بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه
بامكان وجودهما قوله وقد يخلق النار بالمعاقات من غير نار
لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء
والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء
على ما يشاهد ولا سيما لمجاوره محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما
عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالمعاقات من غير نار ويكون
ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرف الذي يدخل منه الهواء الحديد
كما يشاهد من براد ولك قوله وقد يحلل الاجساد والصلبة الحجرية مياها
سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية فتصير حجارة صلدة
وهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا
هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدا بصيرورة
الارض ماء فقال وقد يحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف
ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصيرها املاحا
اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء
كما يشاهد في الاحجار الارضية المعدنية المحرقة فكيف تصير ملحا وتذوب بالماء و
الاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله
كما قد يجمد مياه جارية فتصير حجارة صلدة وذلك يشاهد من بعض المياه التي
يعقد حجارا عند خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره
لانه ادر وجودا واما العكس الاولها ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول
لانها ازدواج واحد ثم اتبع المطلوب من الجمع وهو كون العناصر قابلة
لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة هاهنا غير المصطلح عليها اعني الحركة

اصحا:

الكيفية والسؤال الذى ذكره الفاضل الشارح مما افصحه وركه بعض
ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة فى الكيف مثلا
الهواء الذى صار ماء استحال فى حرارته الى البرودة وهو هواء جوهرا
لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد
فليس بشىء لانه يقتضى الانكار للامور المحسوسة وعلى تقديره يحتمل ان يكون
العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك
صفاء الكيفية التى استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضى
اياها دل على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه
من اصول الكون والفساد فى عالمنا هذا وهى الاركان الاول وما يرى
ان يتم بها عده ذوات الحركة المستقيمة من بوجه خفيف مطلق يحو يقتضى
فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق
كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون و
الفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات تتركب
المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال
عليها من حيث الكون والفساد والتركب والتحلل ينبغى ان يكون
باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها
اركان ينبغى ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا
اراد ان يذكر الصنف الثانى ههنا فى هذا الفصل حال امكنتها فى التحدد
والترتيب وبين بذلك انها منحصرة فى اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة
فقوله هذه من اصول الكون والفساد واشارة اليها باحد اعتبارات انها
وقوله فى عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهى الاركان

بخوه

الاول

٢٠٩

الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء تامة للعالم وقيدها بالاول لان بعض المركبات
ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول والاول لجميع بغيره
قوله وما يرى ان يتم بها عده ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار
الاركان فى هذه الاربعة وقوله فمن بوجه خفيف مطلق يحو جهة فوق كالنار
اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ان
كل واحد منها اما مطلق واما ليس بمطلق فان الربع واجب واما الفرق بين
المطلق والذى ليس بمطلق منهما على ما ذكر الشيخ فى الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو
الذى فى طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضى طبعه ان يطفو فيها
حركة فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله فى ذلك واعلم انه يريد
بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذى يتحرك يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة
الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اى الاجرام العنصرية و
المضعف ما لا اضافة له معنيان احدهما الذى فى طباعه ان يتحرك فى اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض
له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون مالك الحركات متساويين كما ظن بعضهم لانهما
ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا اصل الهواء فانه يرسب فى النار ويطفو
على الماء والثانى الذى ان اقيس الى النار فهو كما نسبت النار سابقه
الى المحيط فهو عند المحيط بعض خفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من
الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يخالف عنها وبالاعتبار
الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح و
انما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لكون العنصر حاصرة
ولكونه مشارا لا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع

الجسم

على الهواء الا بالمعنى الاخير وعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار
ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كما ذكر
ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق على الاطلاق لكان محتملا ان يكون
مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج في الى بيان مساواتهما
بمثل ما ذكره الفاضل الشارح ومن ان المكان الواحد لا يسعه جسمان بطبعه

قوله وانت اذا تصفحت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة
بحسب الغلبة الى واحد منها هذا بيان انها التي تحل اليها المركبات
وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على
ما ذكر الاطباء ودفعه بعضهم بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود
قال الفاضل الشارح انما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة
هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات
لا غير بالاستقراء وتمسك الفاضل الشارح في مثل الهواء بعدم الاحساس و
التمثيل بان الحجر اذا وضعنا مدة تحته حسنا شعلة ليس بجوي لان الحجر وجود محصول
من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل به فالميل فيه ليس الا
بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى
الفعل ونحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان
مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى تحفظ
ليس ببعيد على ما سيأتي والكاره وجود النار في المركبات بانها لا
تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها لان
استعداد الجزء المحيط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداد
لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعدن كاستحالة الشمس غيرها اذا صار
والهواء الكرة الباره

غالب

غالبا على سائر الاجزاء صيرا لاستعداد لقبول النارية اقوى **ومن هذه**
تحلل منها ما تحلل بامزجة تقع فيها على نسبة مختلفة معدودة كون خلق مختلفة
بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها وتريد بيان
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلاثة ذو صورة
لا فعل له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لا حس له ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور
كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو
اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثاني
يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر
من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من
غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق
بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف ولكل صنف على اشخاص لا
حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف
ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا
بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما
ستبين موجود واحدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات
فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة
الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي صارت بها مواد المركبات
كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف
الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب

مع كمال الاول وكمال الثاني

في القلة
ومنها ما يعرض بعد التركيب والتركيب باختلاف مقادير الاستقصات والكثرة
والكثرة ونسب بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب
باختلاف ذلك لا محالة فلذلك الاختلافات غير المتناهية من اسباب اختلاف
المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله كالخلق
منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله لامزجة اشارة
الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة
اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات ونسب
بعضها الى بعض وقوله معدة لخلق مختلفة اشارة الى ان الاستقصات
انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبادئها
المفارقة والخلقة حال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل ونسب
الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات
التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان
اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها
مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يخرج ذلك الجنس المتجاوز عنهما وهو يشتمل
على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية
والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير **قوله** ولكل واحد
من هذه صورة مقومة منها تنبعث كمالاته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية
والخطط الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يخلف عليه الجمود
والسيلان وما بينه محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة
لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات

للهيولى

للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد
الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات
التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة
نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما مر في النمط الاول منها تنبعث كمالاته
المحسوسة واستدل على مباينتها بقوله اثنان ولبينهما الاولى بقوله وربما
تبدلت الكيفية وحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا بدل الكيفية
الفعلية او ان يخلف عليه الجمود والسيلان وهذا بدل الكيفية الانفعالية وما بينه
محفوظة وهي صورته النوعية فان المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول
الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء
ولا الماء الارض بعد زوال السيلان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فمسلم
وان خص الحكم بحال البساطة فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء
كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما
تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا لجميع الاحوال
الثانية وهي اعم من الاولى **قوله** وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها
ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك لان
انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال
الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان العدد المعتبر في
المقوم ان زال بعضه بطل المقوم ولا يكون ذلك اضعافا للصورة بل ابطالا لها
لها وان لم يزل فلا زائد وراءه لكنه لم يمكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم
قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان العدد المعتبر في نوعية الكيفية ان

زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صح الدليل
فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاولى واقول معنى
الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يسد له غاية
او انتقص ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في ان اخر بحيث يكون ما يوجد في كل
آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويحد جميعها على ذلك
المحل المفهوم ودونها من حيث هو موجه تلك الحدود الى غاية ما ومعنى
الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك
الغاية فالآخذ في الضعف والشدة هو المحل لا الحال المتجدد والمتصرم ولا شك ان
مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الموجودات واما
الحال الذي يتبدل بنوعه المحل المتقوم بتبدل هو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد
ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد معدوم يكون موضوعا للحالتين ولامتناع
وجود حالة متوسطة بين كون الشيء موجودا وكونه معدوما بل هو هو والحجة الثالثة
وهي اعم من الاولى ليس على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات
وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض
والاعراض كما سبق كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله
وانقلابها وكلاهما بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية
الخفية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي
تكون بالطبع ولذلك ذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة
التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور
النوعية فيه فهنا ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي
باعتبار كونها مبادي الحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات

للهيولى

للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى قوله واذا
امتزجت امتزجت لم يفسد قواها والا فلا امتزاج قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في
قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل
بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها
صورته الخاصة وليبست حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة و
صورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم
من جعلها صورة اخرى من النوعيات وقوله ههنا لم يفسد قواها اشارة الى
ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون لان
المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في
كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة
متوسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج
فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها في الآخر
من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان مقدما على الانفعال صار
الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا
على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد
وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس
لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات
تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة وتكسر الكيفيات وههنا تستحيل
العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل بينها
كيفية متوسطة فتستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها
وكذلك في الرطبة واليابسة وتسمى المجموع في تلك الكيفية بتلك الكيفية المتوسطة

سمي المزاج **قوله** بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات
في الكيفيات لان الكيفية بنفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل يتبدل ومحلها يستحيل
فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة **قال** الفاضل الشارح لو حمل هذا
التضاد على الحقيقي الذي يكون بين ... في غاية الخلاف لما كان هذا الحمل
مساويا للمزاج الثاني الواقع من اسطقسات ... قد الكثرت ... بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على العالم مطلقا حتى يساويهما **وقوله**
متفاعلة بقواها اي الكيفيات بحال فاعل الصور في الكيفيات **وقوله**
حتى يكون كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد
خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على
نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق وايما توسطا
ما **قوله** في حد ما متشابه في اجزائها وهي وفي المواضع بعض النسخ متشابهة في
اجزائها اي في حد من الحدود والتي لا تنتهي من الاطراف وذلك الحد يكون
متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة
فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي وهذا بيان ما في الكتاب و
قال الفاضل الشارح ان المزاج مبني على اثبات الاستحالة والسحر لم يبينها
الا في الحار والبارد **قوله** وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي
ليست في معادن الهواء وجود الارض لسائر ... وجود الكيفية المتوسطة منها وهي
لا تحصل الا بالاستحالة فيها **وهاهنا بحث** وهو ان يقال انكم حكمتم بان
الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وهاهنا جعلتم الصور
فاعلة والكيفيات منفعلة فهذا تناقض كلا حكم بوجوه احدها انكم جعلتم
الصور هاهنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات

الفعلية

الفعلية منفعلة **والجواب** انا لم نجعل الكيفيات الفعلية منفعلة
بل المنفعل هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا
لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك
ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ المحصول للحرارة في مادتها فان صادفت
معلت معلها ذلك بذاتها فانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة
شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا متوسطا في ارتها تلك مادة
الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها
كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة انفعلت
حارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى يستقر الكيفية المتوسطة
في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط
الكيفيات ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد
من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة
مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل
هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تعود
لا استحالة في الكيف ايضا ولا في الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فيه
اجزاء نارية واختلطت ولا ما نظن انه برد بل فيه اجزاء جمدية
مثلا فدس هذا معنى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان
الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني
على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا بد من
الاسر كما ... يكون هناك وكان في المتقدمين من يكن بمثلها كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخلط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية والصورة

اجزائه النارية لا بد

ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شي منها صرفا بل هي مختلطة من كل الطبايع
ومن سائر الطبايع التي عنه وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويوهمون انها عند
ملاقاة الغير انها يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا
غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير
مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازايهم قوم زعموا ان الظاهر
ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما سخن بسبب نفوذ
اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما
في ان الماء مثلا لم يسخن حارا لكن الحار نار مخالطة ويفترقان بان احدهما يرى
ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه
وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شي عن لا شي وامتناع صيرورة شي
شيئا اخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتشنيع على هذين
المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وعدم الراي الاخير
شبهه بالكمون معبرا او لا مذهبهم وبعطاهم اشتغل بالتشنيع على فساده واستدل
على ذلك بجملة امور من المشاهدات **قوله** فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك
والمخلخل والمحصحص حتى يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه هذا اول استدلال لانه هو
الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة مما يعلم عليه احد العناصر الثلاثة
الباقية من غير حضور نار عنده يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشي اليابس
الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشب بالسفين فان المحكوك منها
يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يحصل قوامه
بالعصر متخلخلا كهواء الكرة الحاجة التي عليها ومسح الهواء الحابس الذي داخل
اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل والحركة الشديدة المصعدة

رد

رده القوام يقتضي السخونة ايضا والمحصحص هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك
تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا **قوله** واعتبر حال المتسخن في تخصصه وفي تخلخله
هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالقوة على نسبة قبوله وهذا استدلال
ثان وهو ان المايعين المتشابهين او السخنائين اذا كان احدهما مستحصفا اي
مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخلا اي متخلخل الاجزاء بمعنى الاشتمال على الفرج
والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار ونفوذها في المانع لكان
ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة التواميين لسهولة النفوذ فيه دون
الاخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الا مثلا من مصموم معدوم المنفذ يمنع السلاح
في التسخن يمنع القشرة وفي بعض النسخ يمنع القشرة اذا كان لا يخرج منه شي يعتد به
حتى يخلف مكانه فاشتد تصمام الغارورة وشدادها وعدامها
وضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم بحيث عليه
بعد ردك المذهب ان يمنع عن ان يسخن ما فيه تسخينا ما لعله لامتناع دخول شي
بعد ما فيه الا بعد خروج شي منه اذ التداخل محال وليس كذلك **قوله**
واعتبر حال القماقم الصياحة وهذا استدلال رابع وهي ان القمقمت
اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار وقودة فانها تنشق
بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا وتصيح صيحة عظيمة ولهذا تسمى صياحة الدواب
وهي من حيل المحتالين بحدوث السخونة والنار واجلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله**
وانظر ما تكاثف بالجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد يعلو وهذا
استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد
بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة قوله الى اصل الشارح

الجسم الحار بالطبع او وضع فوق الجمد فلعله يتبرد والطبع مبرد ولانه يقتضي ان يبرد
شيء من غير وضع على الجمد بل يبرده **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان النارية
كامنة بروزها للحركة والمخصصة من غير تولد سخونة ولا ما انه هذا هو المذهب الاول في
وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحركة والمخصصة لان تكون النار
فيما نحن عليه الحار ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح
وذلك لان لهم ان يقولوا الفوه حار بالطبع فاوما يشاهد فيه يقتصر عما
تخالطه من الارضي والمائي تظهر كيفية ولا يلزم على ذلك استحالة **ورد**
فهل يمكنك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة من خشبة الغضا فيها مجتمعة
لتجمعه منها فاشية في ظاهر الجمود وباطنه وكمن فاشية في جميع جرم الزجاج
الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يحس من النارية الا المشرف
فيه عند الجمر لكان لا يمكنك ان تصدق بكونه كمونا لا بروزه وحي ولا
شيء ولا يحقق بلمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر
الكامن بروز وفارق ثم الكلام بعد هذا الطويل يفيده على فساد هذا
المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل
وتشتعل وهي في ظاهرها حمرها وباطنها ما شيء لا يمكن ان يكون موجوده
بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الكامنة
في الزجاج الذائب لو كان فصل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا
كما كان بعد البروز مبصرا او موسعا لا يمنع البصر عن النفوذ فيه
والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التحجر
لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجود الاجزاء الارضية والبحرية ولا
يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية

عن خشب

التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام
بعد هذا الطويل ان الابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر
ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالمفصل بيانات كثيرة لكن لما كان
فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يفضي تطويلا واعترض
الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون
لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والطحن
فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله **فان قيل** ليس فيها اجزاء نارية لكنها
تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية
لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء **والجواب** ان الاجزاء
النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج
فان قالوا غير ذلك نقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر **نكتة** اعلم ان
استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها لذلك اذا علقت
شيئا ارضيا تشتعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار تكون ح
قوية فهي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر
تريد بيان ان النار المرئية ليست بسيطة والبسيطة شفافة لا لون
لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما
وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها
مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فتنبه بذلك على ان
النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا
بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول
الشعل وحيث تكون النار قوية من سائر اجزائها انما يكون شفافة بنفوذ

البصر فهاعدة الظل غير ساترة لما وراها ثم قال ويقع لما فوقها
ظل اى لراس الشعلة **قوله** وربما كان انفراجه وحجمه وانتشاره
اكثر من حجم السفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان السقف لا انتشار
وخلاؤه لا تسخن والصنوبرة مستحصفة النار هذا جواب عن
سوال ذكره بعده وسوال تعال لعل الشفيف وعدم الظل في
اصول الشعل كان لانتشار اجزا النار وتفرقها هناك وعدم
الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان
شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فلا اجزا تنتشر في قاعدة
المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكل كذلك
بل كان بالعكس وكان انفراج راس الشعلة وحجمه اى عظمه وانتشاره
اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف
وعدم الظل في الاصل دون الراس **قوله** فتبين من هذا ان
النار البسيطة شفافة كالهوا هذا هو النتيجة لما مضى **قوله** واذا
استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة بانه شفت
فظن انها طفيت المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني
الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر
حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو
الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الما والارض ومخالطة
اجزائهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال
فيه الى اخره فرئى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر
وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزا الارضية نارا صرفة

صارت

صارت غير مرئية لعدم الانصباغ فظن انها طفيت وليس كذلك
بل طفو **قوله** ولعل ذلك من سبب طفوها احيانا عندنا وهو كما
خطه اذا الفساسيجه مثلا في تنور مسجور صارت النار فيه شعاعا
لقوتها فان السجور يسخن بما يشطى **قوله** والاشبه ان اكثر الشعل
وذلك عندنا استحالة النارية هوا وانفصال الكثافة الارضية دخانا
الذي كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على احالة الاجزا بالتمام
نارا اعلم ان ما يكون دخانا بعلاوة في النار الضعيفة وذلك لان النار
يكون عندنا في الاكثر ضعيفة اضدادها بها فيستحيل هوا ويفصل الاجزا الارضية
عنها دخانا ثم بين حال احالتها الاجزا الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله**
وهذه الحكمة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس
الكلام كان في المركبات وتسببها في المزاج والحال ان الطال المذهب
المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من
حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحيث
الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه الحكمة غير مناسبة بحسب الصورة
ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه الحكمة هو التنبيه على ان كون النار
المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع
بدا بخلق اصول ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة
عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان لتستوكره نفسه الناطقة الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل
بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في العامة لانه خلق الاصول واظهر منها

لاحاطة

الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد
عن الاعتدال سبب نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب عن الاعتدال
مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات
الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر
وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ممتنع الوجود
وفي قوله ليستوكر فيه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس حيث جعل
نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار صورة
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية ما لها اي
مبدأها الواحد وتسميتها تستحق لان تفيض عليها صورة او نفس تحفظها فكلما
كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة عليه بمبدأها
اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع
بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره واستشهد
بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم
ليس بجعل الفاعل بل لذاته واقول كون حد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية
بان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واماه ولم تكن الصفات لذاته
لا بجعل فاعل فليس معناه انها ليست بجعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت
عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بجعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات
محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل
الاعضاء جلد الاصابع واعرضها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق
النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا ينفي

كونه

كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء
ليست بقريبة من الاعتدال لعلة الحرارة الثقيلة عليها وايضا ليست
الاعضاء ما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء
يتعلق به النفوس ثم ان تلك النفوس احتاج بسبب محافظة
تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحفظ تلك الارواح
ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو بعدها هو الكبد والى عضو
بعدها لان تصير مبدأ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى
ان ينتهي الى جلدة الانملة وغيرها فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور
في كتب الطب فهذا واشباهه ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن
من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **النمط الثالث في النفس
الارضية والسماوية** انما فصل النفس الى الارضية والسماوية
لانها لا يقع عليهما بمعنى واحد بعد بشرط الكمالية معنى فالمعنى المشترك
ولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم
فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي
يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية
والحيوانية والانسانية هو ان يقال بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حيوة
بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير
توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد

والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك
فيحصل النفس الحيوانية سواء قيل بعد قولنا الجسم الطبيعي ذي ادراك وحركة
ساعات فعلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتامل
هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة
هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون
للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن
ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت
اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة
لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في
هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان
ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك و
غير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس
الباطنة والظاهرة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له في ذلك فطنة
صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بعرض حالة للانسان
لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى
لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليسلم لذاته وكونه صحيح
الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر
اجزاءه لئلا يدرك جملته فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس
باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام
اي غير محسوس بكيفية غريبة من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة
اذا لم يكن فيه حر وبرد ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا

لئلا

لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل هذه الحالة المذكورة
يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد
وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته
فقط فاذن اول الادراكات واوضحها على الاطلاق هو ادراك
الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او
رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية وحاول اقامة
البرهان عليها ثم تزييفه البراهين جميعا كلها مما لا فائدة في الاشتغال بها
قوله تنبيه فبماذا تدرك ح وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك
اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما
يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك فبوسط تدرك
ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك ح الى وسط فانه لا وسط فبقي
ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون
بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر يريد التنبيه على ان الانسان
لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر وذلك بالبحث
عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك
المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل
وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بتوسط او بغير وسط والى ما يدرك
بنفسه او بقوة شيء اخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة
اخرى ولا بتوسط شيء اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا
عما يغايره حتى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة

في بيان عدم محسوسية النفس

بلا واسطة وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه**
اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان
انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك
الفم وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف
ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها
فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف
وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك
ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء غير هذه الاشياء
التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان
تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه
ولا ما يشبه الحس مما سنذكره يريد ان يبين ان نفس الانسان
ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او
غير محسوس فان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كل وان كان جزءا
فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او من بواطنها وهذه اربعة اقسام
ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان
الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته
والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور
كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل
ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل
ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته

وغافلا

٤١٣

وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه
التي يتركب كل واحد منها عن المركب وكان الانسان في الفرض المذكور
غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى
التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية
في الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا
ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون
لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض
المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان
اثبته مطلقا فعلا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك
بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث
هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك
مثبتة لا به اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في اللم
وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل وتوهم الانسان لا يذهب الى
اثبات ذاته بعلله فان وجوده اظهر من وجود علله فان ذهب
فعساه يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان
اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين
وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا
عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ
من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما
غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان

فذاتك ظ

اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل
من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال
بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل
ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعله محال والفاضل
الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اقتصاره
بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاءه فقال الانسان عالم بهويته
وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغاير
لاعضائه وهذا هو الحاصل الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان
يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل مجهولة
عذرا عن ذلك فهو عند مختصر هذا الكلام اقول ليست سوى ما يريد
بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة
فلا تغايره وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان
هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع
نفورا الى الجدال اشارة هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير
مزاج جسمه الذي كثيرا ما يمانعه حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته يريد
اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة
اليه من مدخ آخر وهو الوجه الذي بحث به صور سائر الانواع وقواها
فنقول اصل الوجوه فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها انواعا
مغايرة للمواد وهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول منوعة ومن حيث يصدر
عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ
موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المستدعية

في اثبات النفس وبيان تجردها

الى الا

الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر
فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء
اخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه
التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع
الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة و
الصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ
المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال
السابقة كلها مع النطق وما ستعرفه والشيخ رحمه الله في هذا الفصل اراد ان يستدل
ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس
او صورة ما لا من حيث هي ذات مدركة لنفسها فانها من حيث هي
تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة
وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا
وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها
موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها
المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه
اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان الذي حدوثه فيه
على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه بعينه
متشابهة غير مختلفة بل هو ربما يمانع الانسان كثيرا عن حركته في جهة
الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد الصعود ومزاج بدنه
لغلبة الثقيلين فيه يقتضي النزول بل في نفس حركته كما اذا اراد الانسان
ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها ثم الفاضل الشارح

فسّر حال الحركة في قوله لممانعة كثرا حال وكته في جهة وكته بالسرعة والبطوء
فعال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج ممانع كون الحركة سريعة
كالانسان اذا اراد ورفع قدمه في جهة الحركة الارادية في الفوق
وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة **قوله** والاظهر ان يريد
بحال الحركة وقت الممانعة اذ الواقع بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان
جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه
وفسّر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها
الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة
لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها
النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو
عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه
مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر
الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا واتفق عند تحريك
النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في
نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان
يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي
او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في حال الهوى **قوله**
وكذلك يدرك نفر جسميته ويعفر مزاج جسمه الذي يمنع عن
ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلتبس به وهذا
الاستدلال بالادراك فانه اخص يصلح مبداء ولا يجوز ان
يكون مبداه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانهما كيفية ما لا تتاثر بها

يوافقها

يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكها اذ الادراك انما يحصل
بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجوده
وكيف يلتبس المدرك بها وهي غير موجودة **قوله** ولان المزاج
واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تجبرها على
الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف
وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام وكيف لا يكون قبل ما بعده
وهذا الالتيام كما تحق لجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى
الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج بعضه وبقائه على وجود
النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متضادة
متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج
او لا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج وتلتئم بعد الاجتماع بتفاعل
يحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر
مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج
والمزاج المستمر الوجود محتاج الى الجامع وحافظ احدهما سبب وجوده
والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج
وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام
فكيف لا يكون قبل ما بعده اي فكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان
قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي
هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق
الجامع او الحافظ وهن بالامراض المهلكة مثلا او عدم بالموت
لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي

المجتمعة موجوده نخ

الممكنه نخ

قبلا باعتبار المشاهدت فاذن هناك شي هو الجامع والحافظ للمزاج
وهو الشي الذي صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة
والمحركة والحافظ للمزاج شي اقول ان تسميته النفس وهذا هو الجوهر الذي
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك هذه تسمية لما تقدم وانما صرح بتسميته
بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدا هذه الافعال هو النفس
ولما تبين كونه صورة وكان لكل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال
وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان
تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول
تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بساير الاعضاء الرئيسة
التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المروسة
الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ
من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك
لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان
ماهيته غير بينة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج
لا بالقصد بل اعتبارا وان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على
ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس
فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سوال مشهور وهو
ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من
مبداها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على
تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة
للاستقصات والجامعة للاستقصات يجب ان تكون متقدمة على

المزاج

المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح
عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج
في مدة نفس الام الى ان تستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها
حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته
المشتملة على اجوبة مسايل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر
غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ فطالبه بالحجة
على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ
كيف اثر من عل ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين
والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه
الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة
فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان تحصل تمام الاستعداد
لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل
اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم
النفس في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه
ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان تكون بدنا لها وهي حافظة لهذا
البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشارات
يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هنا وما نقله عن الشيخ في رسالته
وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير
بعد مدة الى النفس الناطقة وانما تجري امثال هذا من فاعلين
غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة

مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الآلات لها فكيف
خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت
بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه
القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة
المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير بها
فتصير تلك القوة مبدأ وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالقوة
المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها
الى ان تصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فينميها وتتكامل المادة
بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل
وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل قال
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها
من مبدأ حدوثها الى استكمالها اعني تجرده بحرارة تحدث في فحم من نار
مشتعل يجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يحمر والمجمر
يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فهذه الحرارة التي
في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية و
تجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل
ما يتاخر يصدر عنه مثل ما تقدمه صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى

كشئ واحد

كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس
واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس للبدن المولود و
وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الام
وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان تتم البدن والى آخر
العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار
وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول وبالجملة الغرض بهما على التقدير
اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج
محتاج الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى

اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق يريد ان
تبين ان الجوهر الذي اشير في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ
المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة
في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن وتبين ان كل واحد
منها يحصل من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد
وذلك لان الشئ الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي
يدرك عنه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى
بدنه الى الانفكاك وذلك ظاهر ثم قال وهو انت عند التحقيق وذلك
لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك من ادراك
حتى مادمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل لسوء حال
مباضعة البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس
في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليبين لك
ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك

في صدور الافعال المناسبة عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان

قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة قد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ والدفع للشر والجذب لما فوقه وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس الا اشتغال باحدهما ربما منعها عن الاشتغال بما لا فوقه فاذن هي مبداء لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشيا من حيث هي مبادى الصفات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست بشئ من اعضائك شيا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي منه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنا ان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت او عنيت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى تمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما تبتدى فيوجد فيه هيئة عقلية فتنفعل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر اليك اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف شعرك هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه

الانفعالات

الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف وتختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك اختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **اشارة** ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبداء اولا بالمدركة وذكر معنى الادراك في هذا الفصل وقال الفاضل الشارح انما قدم الادراك على الحركة لان الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال ان احتياج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى تحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا

بيان قوى النفس

والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلک جعلا مبدای
فصلین متساویین فی الرتبة لکن لو ان للوجه فی تقدم الادراک على الحرکة
انه اشرف منها لانه قد یکون مطلوبا بالذات کما فی الانسان والحرکة لا
تکون الا مطلوبة الا لغیرها وبعد ما تقدم مفهوم الشیء المدرک اما ان یکون
مادیا او لا یکون فان کان مادیا فحقیقته الممتثلة هی صورة منتزعة من نفس حقیقتها
الخارجیة انتزاعا ما على الوجه المفصل فی الفصل الثانی لهذا الفصل وان کان
مفارقا فلا یحتاج فیه الى الانتزاع فقوله سواء کان یکون حقیقته متمثلة شیئا او
الامر فعال عنه کذا عنه کذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله و
الادراک یعرض له اضافتان احدیهما الى ذی الادراک والثانیة الى الشیء
المدرک ولاجل ذلک احتاج فی تعریفه الى ایراد ذکر الشیء وهو المدرک و
الى ایراد ذکر ذی الادراک وهو قوله عند المدرک ولاجل عروض هذه الاضافة
کان المدرک والمدرک ایضا متضایفین والادراک ینقسم الى ادراک بآلة
والى ادراک بغیر آلة بل بذات المدرک وللتنبیه على القسمین قید التعریف
بقوله یشاهد ما به یدرک وعلى قوله یشاهد الحث وهو ان یقال
المشاهدة نوع من الادراک اخذه فی بیان معنى الادراک **فان قیل**
انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط **قیل** الحضور غیر کاف فان الحاضر
عند الحس الذی لا یلتفت النفس الیه لا یکون مدرکا **والجواب** ان
الادراک لیس هو کون الشیء حاضرا عند الحس فقط بل کونه حاضرا عند
المدرک للحضور عند الحس لا بان یکون حاضرا مرتین فان المدرک هو
النفس ولکن بواسطة الحس فی کلام الشیخ دال علیه واعلم ان الحضور عند الحس
لیس هو الحصول فی نفس الحس بل یجوز ان یکون ایضا الحصول فی آلة الحس حصل

بها الحس کانت تلک الآلة آلة محلا للحس او لم یکن والاشیاء المدرکة بعضها
ما لا یکون خارجا عن ذات المدرک والى ما یکون آفاقیا الاول فالحقیقة
الممتثلة عند المدرک هی نفس حقیقتها والآفاقی الثانی فهو یکون غیر الحقیقة
الموجودة فی الخارج بل هی اما صورة منتزعة من الخارج ان کان
الادراک مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرک ابتداء
سواء کانت الخارجیة مستفادة منها او لم تکن وعلى التقدیرین
فادراک الحقیقة الخارجیة هو حصول تلک الصورة الذهنیة عند المدرک و
استدل على ذلک بقوله فاما ان یکون تلک الحقیقة ای الممتثلة نفس حقیقة
الشیء الخارج عن المدرک اذا ادرک او یکون مثال حقیقته مرتسما فی ذات
المدرک غیر مباین له وقدم ابطال القسم الاول على ذکر القسم الثانی
فقال بعد ذکر القسم الاول فیکون حقیقة ما لا وجود له بالفعل فی الاعیان
الخارجیة مثل کثیر من الاشکال الهندسیة مثلا کالکرة المحیطة بالاثنتی
عشرة قاعدة مخمسات بل کثیر من المفروضات التی لا تمکن اذا
فرضت فی الهندسة کما هی بل مثل من الممتنعات لیستعین به المکلف
فیکون تلک الحقیقة مما لا یحقق اصلا اذ لا حقیقة لها فی الخارج ولما
کانت مما یدرک فیعلم انها موجودة لا فی الخارج بل عند المدرک
وهما لا یساویه فهذا ابطال القسم الاول لتحقق الثانی واشار الى ذلک
بقوله وهو الباقی والمثال هو قوله او یکون مثال حقیقته هو الصورة
المنتزعة من الشیء الذی لو کان فی الخارج لکان هو فهذا
بیان ما قاله الشیخ واعلم ان الادراک اجلى الاشیاء فاعطها وطولوا
الکلام فیها لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة

العلل اخفعوا ما بهم

للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك المورودة
على كون الادراك صورة وعقل من استدعاء الاضافة ثبوت المضافين
فلزمه ان لا يكون ما ليس موجودا في الخارج مدركا وان لا يكون ادراكها
جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا يحتاج الى ان
يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع
القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس تعريف للادراك ولذلك
لم يحاسب عنه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة
مثلا انها حال ما للمتحرك بل هو تعيين ما للمعنى المسمى بالادراك الذي
يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى
واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقايق الاشياء كثيرا ما
يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتحصيلها
كالحركة مثلا ليتعرفوا احوالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير
التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين
في الفلسفة من قولهم النفس يدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات
بذاتها ان المدرك للجزئيات هي الالة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم
يقولون النفس لا يدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة
اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه هم لا على ما قالته
الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه ومن اعتراضات الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج
كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لم لا يجوز

ان يكون

ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة
لم لا يجوز ان يكون موجودة قايمة بانفسها كما قال افلاطون او بغيرها
من الاجرام الغايبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالزام ان صورة
السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد **والجواب** عن الاول
ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة
للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع
وجودها في الخارج فلا يمكن الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا و
عن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات والممتنعات
لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب
واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غايب عن المدرك فليس
بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك
القول بان صورة السماء المنطبعة في الة الادراك مساوية للسماء لامكان
ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الة الادراك او في القوة
المدركة الحالة فيه التي لاحظ لها في الصغر والكبر من حيث ذاتها او
لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح
في المساواة بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا لا بمجرد الاستبعاد والذي
ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول
بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقا بل غايته ما في الباب انه
يرد على القايلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة
الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الالة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد

عن سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين
ايضا على القائلين بالانطباع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات
في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث
خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق منه لكنا نتجاوز عن هذا القدر
تفصيا عن التعسف ومنها قوله لو لزم من قول الشيخ اثبات الصور الذهنية
لما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت
موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة للمدرك اليها والجواب
ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا
دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة
علم قطعا انه ليس بعين الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة
والحرارة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب
ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة
يكون محلها ذات وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث
هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له
مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير
محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا
اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شأنه ان ينفعل
عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت
جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي
يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد
من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقضي بتطويل

شرح الكتاب بلا نفع منه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك
الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو
كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا
والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان
مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر
والصورة للمادة او الجسم وعكسها او الحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير
ذلك ولما كان الادراك معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا
للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه
حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول
بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد و
ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما
في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب
ان اعتقادنا حصول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام
فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه
عالما به ولا تعارض بينهما ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا
حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا
وبدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له و
الجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل
لذاته وان غيره باي وجه حصل له وان معاني الحصول مختلفة فاذا
حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته
وبصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل

الا تعارا الالفاظ المترادفة صح

وذاتنا نفس ذاتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون
علمنا بذاتنا وح يكون ايضا هو ذاتنا بعينه ويلزم ح التركيبات
الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون
ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي
والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير
ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية
لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير
الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء واتحاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي
امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار
كاف في الحصول والاضافة فان المعالج النفس يعالج باعتبار آخر
وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات
ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون
في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا
لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة
في الآلة بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة ومنها الادراك لا
يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة
الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او في غيرهما
ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول
بانه مثاله يوجب تطرق الشك في الاوليات والجواب ان المبصر
هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة
المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض

وي

ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان
الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور
بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة
غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني وهذا اجمل حسن
الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها وقد اقتصرنا عليها ايثارا
للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد الكفاية لمن اخذت
الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون
محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك تخيلته وقد يكون معقولا
عند ما يتصور من زيد مثلا من معنى الانسان الموجود ايضا لغيره
وهو الانسان عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن
ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف
ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته
والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة
التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه
ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الظاهر
الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق
عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو
يمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية
المكنوفة بالعوارض الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل
بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه

على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم
وتعقل والاحساس ادراك للشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك
على هيئة مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم
وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشئ عن امثالها في الوجود الخارجي
ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة
ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من
الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في الخارج
المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشئ من حيث هو هو فقط
لا من حيث شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة
بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون
المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن
الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد
سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده
بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك تخصص مدركه ويصير جزئيا
ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في ساير كتبه بالوجه
الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت
لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف
في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف
تلك المعاني ولا يلزمها شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها
فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة

اولاً

اولا لان زيدا لا يباين عمرا في الانسانية ولا مما يقتضيه الانسانية لنفسها انما
يباينه بتشخصه المادي ثم بما يستلزم المادة من الاحوال المذكورة كالاين
والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور
المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة
الكتاب ظاهرة والتمثيل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس و
الفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض الخارجة
ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة
عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزال وايضا لا يكون هذه الغواشي
عند ما يكون الشئ محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد
في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في
نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها
وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة
لا تنفك عنها وهذا ايضا ينقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن
العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان
تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج مثل زيد وبعده فاذن
تلك الصورة ليست بمجردة ولا مشترك فيها واجاب بان الماهية
المشتركة الموجودة من الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق
بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته
كذلك قال وبهذا السبب سماه المتقدمون كليا ومعقولا على انهم المعلمين
والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة
كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحصيل ما ذكرناه واورد الانسانية

التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المشترك والعام معًا من حيث
هي هي شيئا واحدا وانما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منهما
في احدهما ح لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط
وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا
جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها
ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة
ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه
او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجردها فكون تلك الطبيعة التي انضاف
اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت
باعتبار اخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما
ينظر به في شيء ويدرك به شيئا اخر وبالاعتبار الاخر باحد الاعتبارين هي
ما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها الفاضل حالها حال
هي الطبيعة الانسانية التي في الحقيقة ليست كلية واما التي سماها المتقدمون
كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها البتة والتعجب منه انه نص
بتحقيقه هذا اما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد
في الخارج **قوله** واما ما هو في ذاته بري عن الشوايب المادية واللواحق
الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى
عمل يعمل به يعده لان يعقل ما من شانه ان يعقل بل لعله في جانب ما
من شانه ان يعقل الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق
الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عن غبار

ذاته

ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية
ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يكون الا بالماهية وهو
معقول بذاته لانه لا يحتاج الى التجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة
العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة
يحتاج الى عمل يعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة بالفعل له والضمير في قوله بل
لعله يعود الى العقل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان
يكون عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان
يعقل كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما
ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته
والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا
بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا
بل هو من القسم الاول اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك
وقال لعله لانه لم يثبته بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا
بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب
للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او
مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لا ينافي
تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما
فاذن ليست هي مانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان
حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان
كل ما ليس في محل فكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول
لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلم يكن

هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع و
اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته
والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق
ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المخصصة لكون كل ما يحل فيها من الصور
والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي السبب لكون
جميع ما يحل فيها بحيث لا يمكن ان يوجد من حيث هي كذلك وح لا يمكن شيء
منها معقولا ويمكن ان يوجد مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها
معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا
فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما
سياتي بيانه **اشارة** لعلك تشرع الآن الى ان تشرح لك امر القوى
المدركة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر القوى الكائنة
للحس اولا فاسمع لما فرغ الشيخ عن انواع الادراكات شرع في اثبات
القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة
وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات
ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب
لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى والبناء
ما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحصيل
هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها ومعارضها والاشارة الى مواضعها
وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة
اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن
وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف

غير بيان اه

المدرك

المدرك من المعاودة الى ادراكهما واما بالتصرف فيهما والمعينة بالحفظ
معينة اما للمدركة الصور واما للمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة
الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة
بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة و
الثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومفكرة باعتبارين و
الرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة
وذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان
الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته
الحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس
الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل على سبيل المشاهدة لا على سبيل
او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل
والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذا في شيء غيرك هيئة ما ارتسم فيه اولا
واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة تمثل الصور اليها يؤدي البصر كالمشاهد
وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة
مجتمعة فيها ولها يتبين العوض ويمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج
بان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه هوى هذا بيان اثبات الحس المشترك و
الخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا او على وجودهما معا بانه
اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله
اليها يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة

والمرئي خطا والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما حدث بحسبه المقابلة
سهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمانا الحصول لها
فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى فيه قليلا على وجه
يحصل منه الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فعلم ان حفظ
ها هنا قوة قد تبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا او المأمول وعندها تجتمع
المحسوسات مدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت
بالمشترك وانما ذكرها هنا لتوقف القوة بها وشيوع الحجة على اثباتها واعترض
الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بانه قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات
في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه
فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا
قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر
لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس بديهي والتجربة لا تفيده والجواب
عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يستدعي الخلاء
فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه و
بقاء النهايات كما كانت بعد خروج المتحرك عنها يستدعي احاطة النهايات بالخلاء
وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة
من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه
مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابل البصر
ولا يكون في حكم ما يقابله واما قوله الشيخ وعند قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال والاستدلال على وجوده

ليس ح

بالمشاهده

بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة
الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ
لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والمثال هو ان الماء يقبل الاشكال
ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان
يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول
والحفظ في شيء لا يدل على وحدتهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد
لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما و
المعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير
اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان
او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر من الحس المشترك هو انتقاشه
الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير منتقشا للالوان والاصوات
والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليه وكذلك
كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون
اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات
عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي
ثبوته في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما
هو قياس من الشكل الثالث منتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان
كل ما يقبل شيئا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة
قال والوجه الثاني ان الاستحضار للصور والذهول عنها من غير نسيان
والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين

والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة حالة الذهول يسمى النور
بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير
يحتمل ان يكون الصور حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على
حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر
وتذهل من غير نسيان وتنسى **فان قلتم** حافظها العقل الفعال **قلنا**
فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا **والجواب** عنه ما مر وهو ان الادراك
حصول الصورة للمدرك لحصولها في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة
للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات
فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون
المحسوسة واما قوله الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا
اللون غير هذا الطعم فاستدلال المشترك على وجودهما معا وهو مبني
على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها
لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها من حس يحكم على شيء ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك
البياض والحلاوة معا ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك
القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة
مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم
صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات
اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم
بكلي على جزئي والحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي
هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات **والجواب** انها مدركة لها ولكن لا بذاتها

والنسيان زوالها عنهما جميعا لانه يحتاج الى حصول حافظة

بالة

بالة والاخر بغير آلة **قال** والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمنا
بالضرورة اذا ذقنا طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز
ذلك لجاز ان نقول بل هو العصب او الكعب فاذا ابصرت شيئا علمت
مبصرا لمرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول
بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي
اختلاط الصور او انطباع كل واحد من جزء في غاية الصغر **والجواب**
عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق
ونعلم ان تخيل الذوق ليس في عصبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك
لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان الحيوانات ناطقها
وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية
من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش
معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس بما يشاهده فعندك
قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ
هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا اثبات الوهم
والحافظة اما الوهم فقوة تدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتادى الحواس
اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص
جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها غير متادية
من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم
دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان
ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما تخالف عقله
فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما

مر وما فى الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التى بينى و
بين ولدى كلية فيجاب بان يقال حسب انها كلية ولكن
الكلى لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية
وايضا الاستيناس الذى يدركه الشاة من صاحبها فى وقت ما بعينه
جزئى يدرك بغير العقل وكلامنا فى مثله **قوله** ولكل قوة من هذه القوى
الجسمانية خاصة واسم خاص والاولى المسماة بالحس المشترك وسطاسيا
والتها الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ
والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب فى البطن
المقدم لاسيما فى الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم
زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ قد
فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة
الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التى هى الاعصاب النابتة
من الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان فيفترقان الى العينين والحامل
لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد
المشترك من مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ
هذه الشعبة فى ثقبة فى الحنك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع
هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس الذى منشاؤه خلف الزوج الثالث
ومنبت هذا القسم الحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة
اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدا اعصاب
الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس مؤخر الدماغ
والنخاع الذى مبداه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلا تعجل فى ذلك على الشيخ

ان

ان الة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما
فى مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس
عين ينشعب منه خمسة انهار ولكان الروح المصبوب فى البطن المقدم
هو الة الحس المشترك والخيال الا ان ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى الادراكات الحسية
من الحواس بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى مبادئها
المتصل بالروح المصبوب فى البطن المقدم والفاضل الشارح
فسر المتادية بان نشر الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى الة
الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره
والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب
الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذى هو مبدا مشترك للجميع مثل
جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طريقة لنشر فيها الكيفيات
لا ينتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتوقع على ملاقاة الحواس
للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدا
واحد بحيث موضعه بعينه للاحساس وباقى كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالثة
الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ
فى الشفا فى صفة القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا فان الكيفيات م
كالحكم العقلى ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر
اكثر افعال الحيوانية اى بهذا حكاية قوله وكون الدماغ كله التها هو لكونها
مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان وخصها الشيخ بتجويف
الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجئ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها

الصور

على ذكر المصنف **قوله** ونحوها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من
المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة و
سلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط
الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها
في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل
الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم
يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي
على الشيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها بتصرف
فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه
القوة ليست بمدركة نعم فيها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لها اذ
لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن
ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر
بحسب آلة او كلاهما بحسب آلتين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة
وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو الثالث هذه هي القوة
الخامسة وهي حافظة المعاني وخزانة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة
فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير
للاسترجاع بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان
يكون من القوى ستا وهذا الشيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر
في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة
الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة

واحده

واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فهذا لم يحكم بالمغاير
مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة
فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها
والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل
الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى اخر قوله
هذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار اخر والحق ان الذكر ملاحظة
المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء ادرك في وقت اخر وحفظ على ما صرح
الشيخ في اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن
الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل متركب من افعال قوتين
مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة
ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام
في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها
متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة
بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاضل
وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ
ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة
وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية
بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها
واسطة الدماغ لتكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم

عقد

صرح بان حامل المتصرفة والوهمية شئ واحد ومذهبه ان القوة الواحدة
بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فان صدور فعلين مختلفين بها
الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على
قوتين مختلفين قطعا وهذا شئ لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن
ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان
جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر
من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها موخر الدماغ وليست لا محالة
هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه
التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان
هو الناطقة ولذلك جعلها رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله واما مصير
النفس الى العصبية بان هذه هي الآلات لان الفساد اذا اختص تجويف
اورث الآفة منه هذا استدلال مشهور بالطب على كون هذه الاعضاء
مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض
لاثبات الوهم انما يميز هذه التمييزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث
خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر
آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون
هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان تكون مفارقة او قائمة بعضو
آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال
العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال
الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة
هذه في الاعضاء او بشئ آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الوجه فكله

الصانع

تعقد

الصانع نعم ان يقدم الانفس للجرمانى وموخر الانفس للحركانى ووسط للتصرف
فيهما حكما وامتزاجا فالمثل المتحد عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته بهر
تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها
تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما ذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على الغاية
الالهية المعنوية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الحسية الى
الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس والعقل استعارة
لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر
في مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة
الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق
في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم
هناك اولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر
واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح
المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك
بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا
انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر
لان الشيخ ذكر في الفصل الثاني من المقالة الثالثة عشر من الثامن في
الحيوان من الشفاء بهذه العبارة وليكن مقدم الدماغ لان اكثر
عصب الحس خصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس
طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه
بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه
العبارة وهذا القسم منبته محلى بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ

وبه حس السمع وهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمي المتأدي الى الذوق وعن
في هذه فالظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمفقود المذكور
في كتب التشريح لم يكن يعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن يعلق الحس
الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل
الشارح على ان النفس هي المدرك لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات
على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا
انهم يذهبون الى انها مدرك للمعقولات بالذات والمحسوسات بالالات
واذ قد تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار اشارة واما تعليم هذا
الفصل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية
التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات ثم ذكر القوى التي تخص الانسان
بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة
كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها
على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة
مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات
عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية
وهي افعال هذه القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير
البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب
فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية
من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري
في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ثم النفس تنقسم بالقسمة الاولى
الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها فتكملها تكميلا

اختياريا

اختياريا والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب
استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل
يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه والشيخ بدا بالاولى لكونها
اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا
بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط
من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل
النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير
ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك
ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية ومحسوسة الى الراي
الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده

تعريف مراتب ال
وتطبيقها بقو
الله نور السم

قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا
بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم
عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند
حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما
بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفى او بالحدس فهي زيت ايضا
ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة
منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال
اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن
وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب
المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب
وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة الملكية يسمى عقلا بالفعل

قوة النظرية

هو الذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو
العقل الفعال وهو النار هذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها
في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة
والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة
والضعف مبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون
للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا
يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى
تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع
في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة
وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب
الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة و
مراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما تنبعث اليها
يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب
الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو
من اصحاب الحدس وتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة
ذو قوة قدسية اسما بها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى
عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات
الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة
للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل
المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس خارجي يخرج العقل

الهيولاني

الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها
غيرها فقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس
ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس في بعض نسخ الكتاب
وجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو واللفظ
والفاضل المحشي للشارح لما ذكر حصول العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل
القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشا
هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس وهي ثابتة
ايضا بين قوله ان كانت اقوى وهي زايدة الحقها الناسخون خطأ
والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت
اقوى بل عطف على قوله مستعدا لاكتساب الثواني لان المسمى
هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذ تقرر هذا فنقول
لما كانت الاشارات المرتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى
وهو قوله عز وجل من قايل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة
فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري توقد
من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس
والله بكل شيء عليم مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من
عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب
وكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها
قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة
بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة

بالفكرة لكونها مستعدة لان يصير جانبه للنور بذاتها لكن بعد كد كثيرة
وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والتي
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل
بالفعل ولو لم يكن شي يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد
فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور اخر والمصباح بالعقل
بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكسبه والنار بالعقل
الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح
وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الاكتساب لا تحصل الا
بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة
المسماة بالعقل بالفعل وعليك ان تعلم ان ذلك الكمال بحسب الوجود كما ذكره
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما
تحته من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية تنبيه لعلك
تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة
فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها
الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول
حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما
تادت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فان يتمثل
الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه
لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر
او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر

تعريف الفكر والحدس والفرق بينهما

ان

ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون
في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران
بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور
والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة
الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب ليطلب بها
مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت
وربما تادت وتتم اذا تادت الحركة الاولى من الحدود الوسطى
الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب
بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود
الوسطى لذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق
او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم
الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة
الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم
المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا
امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك
ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا
بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس
المستعمل في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة مشتركة بينهما
وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس وقال الحدس هو ان يقع
الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب
ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الحد الاوسط

وإلى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على
التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوى
القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا
وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكرة برادة
ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك
وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع
بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا
الى عدم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى
غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر يريد بيان امكان وجود القوة
القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب
بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطئها واما
بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها
على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما
يكون بقوة من النفس ولتلك المراتب حد نقصان وكمال وحد النقصان
هو ان يثبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما
ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من دفعة وبحسب
الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان
طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر
اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انه
سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة شيء غير جسم ولا في جسم وان
المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم يريد اثبات العقل الفعال

وجود قوة قدسية

اثبات عقل فعال

وبيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة
ما الى ذلك فانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل
لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين
هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما
يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم وبينهما
بعد ذكرهما واحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان
نقول ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع
امكان ملاحظته هو عدم تملك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع
امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود
معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير
المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة
النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان واحدا
اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر
حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزئة واما العاقلة فلا تقبل الانقسام
لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات
ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او
جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا
لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل
بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل
ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال **قوله** واعلم
ان شعور القوة بما يدركه هو ارتسام صورته فيها بحكم ما ذكره من قبل

قوله زوال الصورة اذا كانت حاضرة في القوة لم يغب عنها القوة
اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل قوله اذا ابت القوة ان
غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها حصل لها قد حدث هناك
غير مثلها فيها بيانه لكون الذهول مشتملا على زوالها فان المعاودة
الى الادراك تقتضي تجددا لتلك الصورة قوله فيجب اذن ان تكون
الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما فتحه لذلك
قوله اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال
على وجهين احدهما ان تزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة
لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة
وفي الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني
قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب
جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية
فيجوز ان يكون الخزن لها متنافي عضو او في قوة عضو والذهول عنها
لقوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي اشارة
الى ما قررنا من امر القوى الجسمانية قوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول نحن يجوز في المعقولات نظيرا لتين الحالتين اعني فيما يرتسم
ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا ينقسم
فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة
الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظ قوله فبقي ان ههنا
شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات ... وكذا اثبات

الجوهر

الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لنا واتيانا بالذات وانما
قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا قوله او هو
جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه غير عقلي
والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة قوله اذا وقع
بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك
الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور
المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة على
الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي قوله
واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى
المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد
اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من الامور القدسية اشارة الى
حال الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة
عن المجردات قوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة
الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان
في القوى الجسمانية انما يكون لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول
شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون
النفس ذات هيئة يمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال ومشاهدة ما
اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان
زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة
اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب ينفي العلوم عن النفس

انما كان لانه جوهر عقلي
لان الجسم لم يستطع ان يرتسم
فيه لانه جوهر جسم

وانه يدل على كون ذلك السبب مجرداً عالماً فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفاً
بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضاً الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور
والمقادير مع عدم اتصافه بها **والجواب** عنه ان الجهة المذكورة دلت على
تجرده وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس المعقولات
بعد الذهول عنها مشاهدة ايانا دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ
لها **اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة
هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق
متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلة لحصول
صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة هي النفس بشرط ان تحصل
لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي — اشارة الى العلة الموجبة لملكة الاتصال
هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئاً
فشيئاً حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضاً حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر
قوى النفس المرتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل
فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد والعلة الاولى
والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات
الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية
للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بهاتين بحيثية النفس اللذين يجب حصول الصور
معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني
والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة** كثرة تصرف النفس
في الخيالات الحسية وفي مثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام
القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعداداً لقبول مجرداتها عن الجوهر المفارق

لمناسبة

لمناسبة ما بينهما لتحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات
للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلياً لمعنى عقلي
لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال اراد
ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وبين وجهين احدهما ان تكثر — في بيان كيفية حـ الاتصال بالـ
تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال
هذه الصداقة وتلك العداوة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان
تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا
تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها
المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك
مع ذلك في الخيالات فيكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في
الاشخاص الجزئية استعداداً لقبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولاً عن العقل الفعال
المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته لتحقق ذلك مشاهدة الحال
وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات
في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من
الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات
الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا
التخصيص معنى عقلياً كما في الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات
المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الدفع وعند التامل فيها اعرضنا عنها

عن فائدة الاطناب **اشارة** ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعقول
لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع برهاناً يبين ان النفس الناطقة
وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع **قال**
الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا
انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسماً
ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك
وذكر سائر البراهين في النمط المذكور **واقول** انه اراد في هذا النمط
ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها وانها جوهر مفارق
الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها
لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات
واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن وبين هناك
بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسماً او جسمانية
بل بالغ في ايضاح الفرق من الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات
البدنية الزائلة عنها بزوال البدن وموضع اشتراك النمطين هو البحث
عن تلك الكمالات من غير قصد على ما سيجيء في موضعه ولم يورد ما ذكره
الشارح ههنا ما كان ان يتعين ههنا **قوله** انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم
قد تقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسمة في الوضع وذلك
اذا لم تكن كثرتها ما تتميز في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم
الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم **اشارة**
الى مقدمة اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام
المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى

اشياء | يكون بحيث يقتضي انقسامه | انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي

اجزاء متساوية في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكما يتكثر بحلول
واحد امعاً كالسواد والحركة مثلاً فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى
هذين النوعين انقسام المحل الى اجزاء اسود وغير محل متحرك والى جزء متحرك
غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متساوية في الوضع كالبلقة
فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ
الى هذين القسمين بقوله الشيء الغير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله
كاجزاء البلقة والمحل ايضاً قد يكون بحيث يقتضي انقسامه انقسام الحال
وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في
الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو
ذلك المحل بل من حيث هو لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا
تنقسم بانقسامه لانها لا تحل فيه من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان
الشكل لا يحل فيه من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر
وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلاً لا تحل فيه من حيث هو جسم بل من
حيث وجود جسم آخر ذي وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من
حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء
من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او
الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم
الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر
القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك
المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة

وكون المعقولات معان غير منقسمة

لا بمعنى واحد **قوله** وفي المعقولات معان غير منقسمة لاستحالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تحرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب من ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالوحدة بالفعل موجودة فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في هذا الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل المعقول

الواحد

الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما مر من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما فصل بقوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كالمركب والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل قد يحتمل ان ينقسم الى المختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جسمانية فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وبحسن الحق فيهما **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الواحدة انه ينقسم وهما الى اجزاء متشابهة فاسم الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة في جسم واحد ينقسم بانقسامه والتنبيه منبه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكونا متشابهين للمجموع فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل يكون كل واحد منهما

فنقول قد تقرر ان الصورة العقلية الحاصلة قابلة للقسمة

بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلاثة اوجه
الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل
مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو
اياهما حاصل انما يكون المجتمع مثلا للماهية بزيادة في المقدار او العدد
كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث
ماهية المشابهة لها هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط
كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم
وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع
القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا
فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى
القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا
مع الاخر في انه استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله
فهما متباينان لمباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله
وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسما واشار
الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا الشرط
فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين
شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده
ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون
الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا
وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور
المعقولة انما تكون مجردة عما يضعه غير ذواتها هذا خلف واشار الشيخ

الى هذا

الى هذا القسم بقوله وان لم تكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة
القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة
مع ما ليس داخلا في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة
المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لما
والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف
لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه مقدار في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو
حافظ لنوع الصورة ان كان مشابها فالصورة التي جردناها معناه بعد
بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع
فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب
شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان مشابها
للكل الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي
فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول
الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة
اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا
اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان
الجزئين الى كل منهما متشابهين بالوضع الا للماومات فهو مختص وضعا
ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله
واما الصور الحسية والخيالية فهو ملاحظة النفس اياها لها قرينة
مباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها
ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول
الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصور الحسية والخيالية

في وجوب حلول صور
الخيالية في الجسم

فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه
فلا بد ان تلاحظ النفس له والنسبة الوضعية مقارنة لهيآت غريبة
مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة
او جهة المحل اليسرى فيها وكذا كذا اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما
على بعد مخصوص بينهما وكون احديهما في جهة من الانف غير جهة الانف هيئات
غريبة مادية مقارنة لها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورسمها
الخيالي في ذي وضع وقوله انطبع اي في شيء مادي والرسم هو الاثر
اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم هو
الختم اعني احداث النقش الذي يحدث من الطابع في الشيء الذي طبع عليه
ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البا در رسما وسوما لخيالي اولى لان
صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ
بملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه
بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل
الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست مجردة مر قد
سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان
كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع
وكل ذي وضع ملتبس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست
بحالة في متحيز ليس تصريح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي
صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر
الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب مما ذكره الفاضل
الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات

وضع

وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة
التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لامتزاج
وجوب كون الصور الخيالية جسمانية لكنها على وجه اظهر كما اشار اليه واما
اعتراض المسمى من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم
وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات
في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع
بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله
ان ما ذكر من يقتضي كون الصورة الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي
كون الوهمية جسمانية والجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة
بل بغيرها وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد ينقسم باضافة
زوايد معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى
النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسم الوهم في هذا الفصل
هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة
العقلية الى وحدات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون
باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون اما مقومة لماهيات
الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت
القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة
الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره و
ان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد
اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة
بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان

بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة
كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالعوارض الجزئية المشخصة و
انما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا

قوله انه قد يجوز ذلك ولكن فيما يكون الحاق كلي بكلي يجعله صورة الاخرى
ليس جزوا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم
ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل معنى
الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة
الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي
سبق تعرضنا له بعض ملحقات بوجه لكان عن الوجه الذي تشكك به اولا
من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو او مثله في
ما يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق وهو
ان هذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها
بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة
كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا
من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته
في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها هو
حاصل معنى الحيوان وكذلك النوع كالانسان لا ينقسم الى معقولات
صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون
نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان المقسومين
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط
الذي استدللنا به على تجرد محله بعض ملحقات بوجه كالجنس والفصل

لكان

لكان عن هذا الوجه الذي تشكك به قبل هذا من قبول القسمة الى اجزاء متشابهة
كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التي لا تنقسم بحسبه العقلي اولى بان
يجعل البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه **اشارة** انك

في بيان ان كل عاقل معقول

تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله
وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بيان
ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول
فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله
صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب
بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل
وهي التي تعني ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد
ان كل شيء يعقل فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء
وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة
لذلك الشيء هو حصول حصول ذلك الشيء الحصول له ولا شك ان حصول
شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والقياس الذي
الشأن استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من العقل بان العقول
المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فيها انما تعقل بالفعل
وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون
متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام
يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك
لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي
ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل

بالقوة القريبة والمشتمل على القوة هو العقل لا المعقول وكون المعقول بحيث
بحث ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته
لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل
الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فقد دل عليها قوله وذلك
عقل منه لذاته يعني يعقل لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء يعقل منه
لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع ليست اول
هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما
واما النتيجة فقوله فكلما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة
القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته
عاقلة لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلة لشيء فله ان يعقل ذاته
فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** وكل ما يعقل فمن شانه — بيان ان كل معقول عاقل
ماهيته ان يقارن معقولا الخ ولذلك يعقل انفسها مع غيره وانما
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة يريد ان يبين ان كل معقول
فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا الخ وبينه من وجهين احدهما
انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان
يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله**
فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى
المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان
كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول
وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا

الفصل

الفصل **قوله** اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور
مانعة عن ذلك من مادة او شيء الخ وان كان قد ثبت فيما مضى
ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما
يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة
ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور
يقال منوة الشيء ومنيته اي ابتليته وقوله او شيء الخ وان كان يمكن
ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل
الخ وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها **قوله** فان كانت
حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها فكان
ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقلها لذاته اي
ان كانت حقيقته مسلمة لذاته عن قابلة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة
بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك
الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها
وفي ضمن ذلك امكان عقلها لذاته لان يعقل غيره يستلزم يعقل
كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام
وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقلها لذاته فثبت الحكم اذن ان
كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت
من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته وقال الفاضل
الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان المجرد فانه يمكن ان
يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان
يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية

كل م

ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشي وكل من امكنه ولك امكنه ان
يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده
وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو
كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه
المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة
فيتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه يوقف صحة الشي على وجوده المتاخر عنها
فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير لا بمعنى
تعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه
اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية
وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه
ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد
يصح ان يكون معقولا ليس بديهي بل هو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم
بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة
للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه
احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد
الاعتراض هيهنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري وذوات
العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفسها
ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح
ان يعقل مع غيره ولعل من المجردات ما لا يصح تعقل شي الا مع تعقلها او
كيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشي والعلم

بغيره

بغيره لا يجتمعان والجواب ان يعقل كل موجود ويمتنع ان ينفك عن صحة الحكم
عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم
بان التصور لا يعرى عن التصديق ما والحكم بشي على شي يقتضي مقارنتهما في الذهن
فاذن لا شي يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان
سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع
عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب هيهنا
هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنة المعقول واحد
واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشي لم يدعه الشيخ هيهنا وليس في
تقرير الكلام اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة
المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان تكون في النفس
قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم توقف صحة الشي على
وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلاثة انواع مقارنة الحال
للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم
بنوع واحد على شي صحة الحكم بساير الانواع فان الغرض يصح ان يقارن
غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس
واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحال في الذهن
على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود
نوع على وجود نوع اخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير ان لا يكون
احدهما موقوفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع عين صحة المقارنة
صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب
ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة

في بيان جنسية المق

مطلقا من حيث الماهية المشترك وهي كافية في تقدير الحجة ثم قال وان سلمنا
ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند
كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى
موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب
ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار
حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل
الانسان والثاني هو الصورة المعقولة للانسان وهي محتاجة الى تعقل
اخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان
يطابق في الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار
الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم
على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة
ذهنية بل من حيث ماهية ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم
لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان
يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان
يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما اورده الشيخ في فصل مر مقدم
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصور المادية في العوام اذا جردت
في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل
قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة
والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل
اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول
فالوهم في هذا الفصل سوال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت

معقولة

معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها
مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سوال
عن العلة المقتضية لاشتراط المذكور في الفصل المتقدم وقال في جوابك لانها ليست
مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل انما لها ان تصير هي
معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لها جميعا وليس احدهما اولى بان يكون
مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصور والمتصور واما وجودها
الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك
الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة
لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء اخر وليس واحد
من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بحصول الاخر اولى من الاخر بحصوله
فلو كان لكل واحد منهما قابلا للاخر لكان لكل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال
ولما لم يكن لكل واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما كامل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد
منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور لهما لانهما حاصلان فيه
واما وجود تلك الصور في خارج العقل فهي غير مجردة والمادة مانعة من
كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور
عاقلة بحال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل
هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول
صار قابلا له ومقارنا له بالامكان العام ان تصوره وتعقله فاذن الاستقلال
بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل
معقول وليس كل معقول عاقلا واعتراض الفاضل الشارح

بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متمائزة لامتناع جميع الامور
المتمائزة ولانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وح
يمكن ان تكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما كانت مختصة
البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى **والجواب** ان كون احد
الشيئين بالمحلية اولى من الاخر لا يقتضي اختلافهما بالماهية واما عكس هذا
الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت
محلا للسواد ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها انما هو محل للبطء لكونه
هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع
تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخر وكيف وكل واحد منهما يوجد
لا مع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية
اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة
الصورة لمحلها والحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاوليين حاصلان
والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاوليين لا تقتضيان كون المقارن
عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو
المقتضي لكونه عاقلا **والجواب** انه لم يستدل من صحة القسمين الاوليين
على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي
هي معنى مشترك للجميع فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما
في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك
لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين
الاوليين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن
المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه وعلم انه

لم يدع الحكم بامتناع الحصول على كل ما لا كيفية مستقلا مطلقا بل حكم به على
احد الشيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا الاخر بالمقبولية والا فالقوى
الحيوانية عنده مدركة لما تحل هي فيها في محالها واعترض ايضا على ما
كان له بالامكان جعله مقصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول
امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل **والجواب**
ان المعنى المعقول قد تقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني
غير مجرد مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا ويكتسب استعدادا ما لذلك
الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة
الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لكون هذه
الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة
بل يلزم منه مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة **وههنا**
بحث ولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له
بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي يحصل بها
عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقل لما استدل بصحة مقارنة
ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة
عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه
الشك من وجهين احدهما ان يقال المقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام
بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان
هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص جواز المقارنة باحدى الحالتين
دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة
عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة لاقتران بها

لم يحصل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ
المانع اللاحق من حيث شخصيته التي يحصل بها عن المرتسم من معناه
في قوة عاقلة فان المرتسم منه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق
الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها معقولا
للامر الخارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما يحصل عن الماهية
النوعية بزوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته
التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا
عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين
اوردهما جميعا **قوله** فيكون جوابك بتقرير الجواب ان استعداد
المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام
بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل
عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام
لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول
وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فهي فيقتضي كونها
مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى
هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني
وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود
المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا للصفة ثم يحصل له
تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا
كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات
الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني

منها

منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا
لامتناع حصول صفة لحصولها لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم
الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي
في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد يجب للماهية ايضا كما
كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون
مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يقتضي هذا
الاستعداد غير ذاتها وح سقط الشك ايضا ويرجع الى المتن **قوله**
ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فكيف
كانت مع سقط شككك اشارة الى القسم الاول من القسمين
الاولين ومعنى كيف كان ان الماهية سواء كانت في العقل او
في الخارج و**قوله** وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة
الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان
لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما
معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول و**قوله** فيكون الاستعداد
انما يستعد معا مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من
الثلثة والفاء في قوله فيكون بمعنى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان
الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد والمستعد معا مع حصول
الاكتساب له و**قوله** فيكون لم يكن استعداد والشيء حتى حصل ما يستعد له
اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط
المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون

للقسم الثاني

الاستعداد وانما استغناه مع حصول الاكتساب جوابا بالشرط وبيانا
من القسمين الاولين فيحرر لذلك تغير الفاظ الكتاب وقد ادرج حاصلين
ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر و **قوله** او لم يكن استعداد لشيء وقد كان
ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساده
وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل و **قوله** وهذا الكل محال تصريح
بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من
الثلاثة و **قوله** فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو
للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى
كون الاستعداد لازما للماهية و **قوله** بل لعل الاستعدادات
الخاصة لبعض ما يقارن مثل المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه
من كون الاستعداد لبعضها اقوى من الحاصل وههنا تم الجواب
و **قوله** وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد الكل فصل
له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف
في المعنى المحقق النوعي وهذا جواب لشك اخر تقديره ان يقال المعنى
المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم
يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصاهل واذا كان كذلك فلم لم يجز
ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة
وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها **والجواب**
ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول
التي تقارنه معقوم لوجوده محصل له فان لم يكن لبعضها كالصاهل
مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي

وحصل

وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة
الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه
على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة
الفصول ما دام الطبيعة طبيعة الجنسية باقية واذا كان حال الجنس
الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع
المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق
شيء غير محتاج اليه بل انما يكون الانواع ما اقتضاه الاستعداد والمادة
على طبايعها النوعية او الى جز الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي
نحن في تقييمها طبيعة نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات
فهي بالتلازم استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال
اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلناه لك علمت ان
كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه
ان يعقل فيلزم منه ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر
وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة **قوله** وكل ما من شانه
ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له
ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير و
التبديل قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون
مجردة عن اللواحق الغريبة عن مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها
فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا يجرده العقل اياه كالعقول
المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان
المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هنا مانع وما يقتضيه

الشئ ولا يمنع من ان يكون لا محالة واجبا مادامت الذات باقية وما
يجب الذات ملزوم بدايمها ويمتنع ان يغير ويتبدل فاذن يجب
ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا
وما كان مجردا بنفسه عن غيره وما جا الخفة كالنفوس المفارقة
بالذات التي هم افعالها التصرف في الماديات لا يكون من
شانه ان يحب لها من شانه لو توقف ما من شانه على غيره بل يجب
من ذلك ان يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما نفوته نقصانها وسيما
قدم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها **تكملة النمط**
بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما
في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه
الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر **اشارة** اما الحركات
حفظ البدن وتوليده ففي تصرفات في مادة الغذا يريد ان يشير
الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة
من غير ارادة والى القوى التي مبادي تلك الافعال وهي التي
تسميها الاطبا قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان
المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد
في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس
كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها وحادثة لها
وهي الحرارة الغريزية والحرارتان تتسلان على تحليل الرطوبات الموجودة
في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج
فاذن لولا شي يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الجميع

لشارة الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية

لاتصال

لاتصال النفس به بعد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تجذب
ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل
وهي قوة للكل ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاستعصاء عنه
الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا
كما سياتي بيانه فكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما
فقدر بقاها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من
الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه
منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاجزاء قوة
تجمل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تحصلها مادة تشخص اخر من نوعه كما
كانت المادة المحتملة للتولد لا محالة افضل من المقدار الواجب لتشخص كامل اذ هي
محتملة من تشخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي
تحصلها الغاذية بشخصها الى المادة المحتملة فتزيدها مقدارها
في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم التشخص فاذن
النفوس النباتية النامية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها التشخص اذا
كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله
وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال
جميع هذه القوى انما تتم متصرفة في مادة الغذاء **قوله** لتحال الى
المشابهة بسد البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية **قوله**
او لتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ الاجزاء
المتغذي في الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية **قوله**
او لتختزل منه ذلك فضل يعد مادة ومبدا لشخص اخر اشارة الى غاية فعل المولدة

قوله وهذه ثلاثة افعال الثلث قوى اشارة الى المستدل لا بوجود الافعال
على وجود القوى **قوله** اولاها الغاذية وخدمها الجاذبة للغذاء
والماسكة للمد للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة للثفل اشارة
الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع
بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره **قوله** والثانية القوة
المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة
المستعد لحصولهما والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص
وانما احتيج الى التوليد المثل لكون الشخص معرضا للفنا فجعل الانماء متقدما
على التوليد بعض التقديم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة **قوله**
فان الانماء غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد
الطبيعي للبدن بانضياف المادة الغذائية ويفترقان باشياء منها الكون
في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت
معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول
يقابل النمو والهزال يقابل السمن **قوله** والثالثة المولدة للمثل وهي القوة م
بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة
ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء
مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خادمة
للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر **قوله** لكن النامية
تقف اولا الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يحلل لصغر
الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة منها فعل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز
عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لفناء اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة

لعدمه

لعدمه الحرارة الغريزية فيصير ما يحصل مساويا لما يتحلل ومع تقف المنمية **قوله**
ثم تقوى المولدة ملاوة فتضعف ايضا عند القرب من تمام النمو بفراغ النفس
للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده ملاوة من
الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن
ايراد بدل ما يتحلل لكنه لم يعطل شيء تصرف المولدة فيه او الحرافة
المزاج بسبب الاخلاط المعزولة فصارت المادة غير مستعدة لذلك
ويضعف المولدة ايضا **قوله** ويبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل
انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء والحراف المزاج
عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها
اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية تريد ان يشير الى
الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة
والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل
والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال
هذه الحركات اشد نفسانية لانها تصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية
من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها
عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل
العملي بتوسطهما في الانسان ويليها القوة الشوقية فانها تنبعث عن القوى
المدركة وتنبعث الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملايمة في
الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة
والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه
او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة

كما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة
هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل
والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق
كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه
وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى
نسبتهما الى القادر عليهما وتليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء
ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم
غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم
وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها
ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها **قوله** ولها مبدا عازم مجمع
اشارة الى الاجماع المذكور **وقوله** مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم
او عقل اشارة الى المبادي البعيدة **وقوله** تنبعث منها قوة غضبية
دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيواني
اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين قوى المدركة والاجماع **وقوله**
فتطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الامرة
اشارة الى المبادي القريبة المذكورة **وقوله** فتطيع ذلك اشارة
الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادي
الثلاثة لهذه القوى فان الحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امرة
ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة
للاجماع استغنى عن ذكر الرئيس وعن ذكر استناد الاجماع الى الشوق اشارة
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان كانت من الحركات النفسانية

ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الامرة اشارة الى المبادي القريبة [illegible] وقوله فتطيع ذلك [illegible]

دون الطبيعية والا لكان لحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع
ويكون طالبا لحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه
بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب
منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض
ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان الحركة نفسانية ارادية يريد
انه تبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن
طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة
هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو
وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك
شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف
ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع يتركها وهاربة عن حدود
واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم
يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن
شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعنى
الحسي المنتسب اليه الارادة الحسية والمعنى العقلي المنتسب اليه الارادة العقلية
وكل معنى يحتمل الحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا او احد شخصي
كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات
النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب
معنى حسيا كلقاء زيد هذه اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي
محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلق مثلا
الارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما

عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا
بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يغيره في
كونه عقليا تقييده بالشخصي وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي
يطلق على كثيرين ربما يكون حسيا كقولنا لكل واحد من هؤلاء الناس
اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران **اشارة**
حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات
الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد بيان ان نفس الفلك التي
تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية
وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان
على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات
عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها
لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى
الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء
له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها
ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة
ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها
كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافي ما ذكرناه
لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى كمال ثان
فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول

بالارادة

وبان كون نفس الفلكية ذات ارادة عقلية

بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى بها الا الوضع وليس بمعين
موجود بل فرضي ولا يتعين فرضي يقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة
عقلية غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة
انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى بها من لا حصوله ولما كانت اصناف
الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس
الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع
ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي
يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض بفرض الارادة
وتوجه اليه بالحركة والمعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فلا يمنع كليته
تعين بعبارة عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا
ان يكون حسيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة
المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان
يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين
مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يغير كليته كما مر في المقدمة
وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن
ارادة الجسم التي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر الظاهر
من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته
المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه
عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر
للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من
شانها ان تعقل وان المعقول التي من شانها ان تكتسب لها ما من شانها

ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة
كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك لكنها
ذا ارادة عقلية لتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك
مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر
والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في
اربع مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه
الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في الفصل
العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة
جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها السالف ضربا من الاستكمال
ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط
حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال ثم انت اذا طلبت الحق
بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من
النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضربا من
النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول
المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل
لها علاقة ما كالنفوس مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة هذا
السر قوله الراي الكلي لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئي فانه
لا تخصص بجزئي منه دون جزئي الا بسبب مخصص لا محالة تعرفت
به ليس هو وحده يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة
عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل
مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة

بيان ان نفس الفلك
ذات ارادة جزئية
ايضا

وذلك

وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين
اعني ذاتين مستقلتين هو اله لهما مقابل مذهب الشيخ هو ان لكل
فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك
فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك
وتحرك الفلك بتوسط تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في
نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من
النمط العاشر ولنرجع الى المتن قوله الراي الكلي لا ينبعث منه شئ
مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة
يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم
بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي
ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمراد من الحيوان فقوة حيوانه
للغذاء انما يريد ما يحصل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية
وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يحصل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له
شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك
متمثلا عنده هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما
يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لان نوعا بعد تناول
اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها كمراد كلي ثم انه اذا احضره غذاء
ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال
هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما
تخيل غذاء وما سنذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث
من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه

ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو
وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان
الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها
يقصد وربما كان ذلك التخيل قطعيا وربما كان متجددا لوجوه كما الحدود والحركة
المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخيص والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة
لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور
الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان
المسافة تشتمل لا محالة على امتداد ويمكن ان يفرض فيه حدود وانه يتحرى المسافة
بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد فتنبعث
عن كل تخيل ارادة جزئية بقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل
بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما
ان ينقطع التخيل بقطع الارادة والحركة معه فيقف المتحرك او لا ينقطع بل
يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات
المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصيتها ولا
يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام و
التجدد لا يمنع جزئيتها ولا يصحح كونها كلية **قوله** ولنقل هذا اما يخصص
الارادة بشيء جزئي يمكن والارادة الكلية معا بل بها مراد كلي ولا يجب له
تخصيص جزئي لما فرغ من بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات
الجزئية مبادي الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور ساير الافعال الجزئية
عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصيص الارادة الكلية
بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا

كليا

كليا ولا يوجب تخصيصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر
جزئي اليه **قوله** ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما
يجب ان نفعل ثم اتبعناه قضاء جزئيا انبعث منها شوق وارادة
منبعثان ضربا من البعث الوهمي فانبعث القوة المحركة الى ما كان جزئية
فيصير هي مرادة لاجل المراد الاول وهذا استشهاد بمكن صدور
الجزئيات عن الارادات الكلية وتأكيد لما ذكره فانا نتصور رأيا كليا مثلا كتصورنا
انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات
كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدراهم
ثم اتبعنا ابتغاء قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي
ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة ينبعثان
الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة على وفقه الى ما يتحقق فيصير هذا
البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل
الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي
نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فاذن
فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل الفاعل اياه فلو
توقف تحصيل الفاعل اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور **والجواب**
ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله
في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه
المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله
في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا
يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا

تحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
وذلك لا ينافي الكلية ولا تحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة
مكنف تقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد
الكلي وانه انما تخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص الوقت والمحل والجواب ان تعين
المتحرك والمسافة والزمان مصحح تخصص الحركة كما اعترف به وجملة هو انه تحاول
حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني تشتمل على
ما هو مخصص وايضا قوله انما تقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معين مخصص قوله
الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية
ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها
كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان
السابق علة اللاحق كان ايضا محالا لان السابق يعدم حال حصول اللاحق
والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت
سببا لحدوث حركة ما كذلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية
حتى يحصل الارادة في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة
لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت
امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده
لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد ما قبله وامتنع
ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن ما
كونه في الحد الذي يريده عند وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي
هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي
يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا

لوجود

١٠٨

لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول يتأخر
عنها فيستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار على سبيل التصرم
والتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة اللاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه
اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون
السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل
الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل
بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها
على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة
سابقة سببا به تكون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان يثبت
هناك نفس ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز
ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقصد بارادته الكلية حركة
كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون
على تخصص الحركة بسببه واستمرت الى ان يصير بزعمكم العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل
سواء شيء خاص بحسب قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع
ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد
في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم
لانهم يطلقون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان كانوا
ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل
ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان
النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جرمه وسنا
وباقي اعتراضاته على بهامر موعود به اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول
في حركته الارادية فموعود بيانه بعد ما نحن فيه وهو تحصيل لذة ما وتبديل حال ما

مملوة او از الوصب ما فان النايم يحس واعضاؤه ايضا قد تطيع الحركة عن تخيلات سيما في
حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري
كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او عجيبا جدا فربما انزعج للهرب او للطلب او علم
ان يحصل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يحصل شيء والحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس
يجب ان يتذكر وجود التخيل لاجل فقد احد الامرين قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا اراد
لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي كان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما
يراد لشيء آخر فلهذا صار الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط
لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات
كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا
بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر
ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب
شيء يرى وجوده اولى من عدمه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب
يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر [illegible] انه
خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب ان هذه الحركة الى
غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة
لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات يتخيلونها لوجب ان
يتذكروها بان يحصل الغاية والشعور وحفظ الشعور ثلاثة امور يتوقف التذكر على حصول جميعها
التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على شيء منها
لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح
وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك
على ما اوضحناه وصلى الله على النبي محمد المختار وآله الابرار وصحبه الاخيار وسلم عليهم تسليما
كثيرا ويتلوه النمط الرابع في الوجود وعلله

وهو غرض يشعر به على الاجمال
لتمييز بين الحركة الصادرة عن النفس
والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا
بين الافعال النفسانية والافعال
العقلية على ما يجيء بيانه

شرح اشارات

